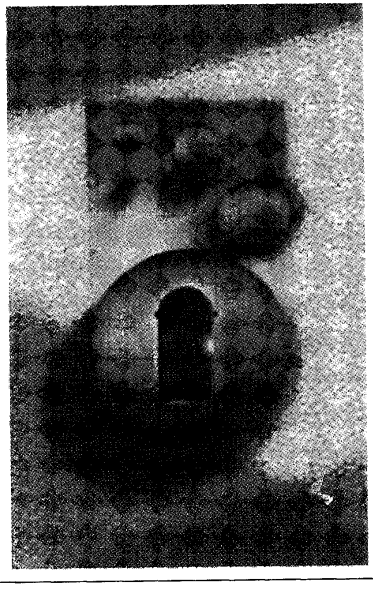
filosofie

JACQUELINE RUSS

PANORAMA IDEILOR FILOSOFICE

De la Platon la contemporani



editura amarcord

Această carte a fost publicată cu sprijinul
**MINISTERULUI CULTURII DIN FRANȚA –
CENTRUL NAȚIONAL AL CĂRȚII.**

Titlul original : Jacqueline Russ, **Panorama des idées philosophiques. De Platon aux contemporains**

© – 2000. ARMAND COLIN/HER Éditeur, Paris
© – 2002. Toate drepturile asupra acestei ediții sînt rezervate Editurii AMARCORD, tel./fax : 056 /146645, Timişoara, ROMÂNIA.
e-mail : office@amarcord.ro
http://www.amarcord.ro

JACQUELINE RUSS

PANORAMA IDEILOR FILOSOFICE

De la Platon la contemporani

Traducere de
MARGARETA GYURCSIK

EDITURA AMARCORD
Timişoara, 2002

CUVÎNT ÎNAINTE

„Ideile guvernează lumea." Această afirmație a lui Auguste Comte exprimă puterea redutabilă a forțelor spirituale din care se hrănesc omul și omenirea. Oare nu în numele libertății, al progresului, al fericirii s-au pus în mișcare mase imense de oameni? Desigur, universul ideilor depășește cu mult domeniul filosofic, dar puține sînt ideile care au modelat atît de profund civilizația, în special civilizația occidentală, ca acelea provenind din filosofie. A parcurge cîmpul ideilor filosofice înseamnă a ajunge la o înțelegere reală a rădăcinilor culturii noastre.

Cu toate acestea, ideile filosofice constituie ele însele o lume complexă. Născută cu douăzeci și șase de secole în urmă pe țărmurile Mării Egee, filosofia a generat din abundență acele potențe ale spiritului uman care au îmbogățit gîndirea occidentală, depunîndu-se în straturi mai mult sau mai puțin distanțate și regulate. Aceste idei nu sînt niște concepte statice, proprii timpului în care au luat naștere : în pofida istoriei lor îndelungate, ele rămîn vii, se modifică și se adaptează adesea epocii lor, iar multe dintre ele, deși au apărut în zorii istoriei filosofiei, continuă să fie o sursă de informații pentru modernitatea noastră.

De unde provin aceste idei? Ele reprezintă, în general, rodul unei gîndiri de excepție și al unei situații istorice : acești doi factori sînt imposibil de separat în constituirea ideilor. Astfel încît, deși există filiații, fie chiar opoziționale, originalitatea este aceea care primează, oferind o multitudine de perspective asupra unei chestiuni date sau a unei probleme de rezolvat. De aici poate apărea o impresie de dezordine, de contradicții deșarte. Cum să nu te rătăcești în acest ocean lipsit de o ordine aparentă, unde totul e viu, totul se mișcă și se transformă neîncetat?

Concept propriu filosofiei europene pe care o structurează, raţiunea a fost aleasă ca fir al Ariadnei în labirintul ideilor : o raţiune ce nu încetează să ia forme noi, în conformitate cu marile epoci ale istoriei. Numai în acest mod a putut fi ordonată lumea ideilor esenţiale ale culturii noastre. Desigur, este vorba de o alegere relativ arbitrară, incapabilă să explice întreaga bogăţie a ideilor. Dar nu ne permite ea oare să străbatem pădurea fără a ne rătăci, fără a ocoli ascunzişurile cele mai importante?

Lucrarea de faţă este deci structurată în jurul evoluţiilor raţiunii. Fiecare etapă constituie obiectul unui capitol a cărui prezentare generală, dar nu şi sistematică, este următoarea :

– situarea capitolului în evoluţia raţională a gîndirii şi articularea sa ;

– prezentarea ideilor specifice perioadei avute în vedere ;

– studierea ideilor celor mai importanţi filosofi ai epocii, grupaţi fie pe şcoli, fie pe teme filosofice.

Lucrarea e completată cu un indice de noţiuni, un indice de nume proprii şi o bibliografie.

În felul acesta transformările culturii pot fi urmărite cu o mare claritate pedagogică. Lucrarea se adresează cu predilecţie elevilor din clasele terminale de liceu şi studenţilor din primul ciclu de studii. Prin urmare, ceea ce o caracterizează este nu erudiţia, ci adaptarea la capacitatea de înţelegere a unor debutanţi şi la necesitatea de a-i ajuta în pregătirea examenelor. Este prezentată întreaga filosofie occidentală, de la apariţia sa pînă la sfîrşitul secolului XX. Un scurt capitol despre gîndirea civilizaţiilor orientale permite o mai bună înţelegere a specificităţii acestei filosofii.

Oferind un sprijin solid şi clar elevilor şi studenţilor, această scurtă istorie a ideilor are şi menirea, foarte importantă, de a-i ajuta să înţeleagă civilizaţia în care trăiesc.

Cartea de faţă era aproape terminată în momentul morţii Jacquelinei Russ, survenită în septembrie 1999. I s-au adus, prin urmare, unele completări, pentru a fi dusă la bun sfîrşit. Îi adresăm aici mulţumirile noastre doamnei France Farago, licenţiată în filosofie, profesoară la liceul Chaptal din Paris, care a avut bunăvoinţa de a citi manuscrisul pentru a-i confirma calitatea şi perfecta coerenţă.

INTRODUCERE
IDEILE FILOSOFICE

Ideile filosofice au apărut oare în secolul al VI–lea, în cetățile ioniene, sau originea lor este mai îndepărtată? Nu cumva s-au născut în țările orientale? Civilizațiile orientale au generat și ele astfel de idei.

Dar ce e filosofia? În ce constă acest tip de reflecție? Iată întrebările ce se vor ivi încă de la început. Filosofia n-ar putea fi oare o examinare critică a sensului și valorii condiției umane?

Filosofia este mai întîi un discurs de un anumit tip, care răspunde prin argumente raționale la o interogare teoretică și practică (§ **1**). Fiind dinamice, ideile filosofice obligă omul să se proiecteze înainte față de sine (§ **2**) și se nasc în multiple civilizații (§ **3**). Nici o cetate nu are monopolul reflecției filosofice.

1. FILOSOFIA, TRAVALIU CRITIC ȘI EXERCIȚIU SPIRITUAL

Filosofia? Un cuvînt echivoc, încărcat adesea cu afecte, repulsii sau simpatii, un cuvînt care neliniștește sau oferă siguranță : pe scurt, un termen ambiguu, înțeles uneori într-un sens foarte larg ori foarte vag — o anumită concepție despre lume —, alteori, dar numai într-o accepțiune nespecializată, ca sinonim cu o înțelepciune resemnată.

Ce înseamnă, prin urmare, a filosofa? În limba greacă, filosofie înseamnă dragoste de înțelepciune, aceasta din urmă putînd desemna știința, dar și căutarea fericirii. Astfel, în noțiunea de filosofie figurează două exigențe importante, ideea unei **căutări a adevărului** și aceea a unei **căutări**

a valorilor. Pe de o parte Thales care, la începutul secolului al VI-lea înainte de Hristos, construieşte un sistem cosmogonic şi afirmă că orice element provine din apă, din elementul acvatic, iar de cealaltă parte Socrate bînd cucuta.

A filosofa înseamă înainte de toate a gîndi singur, a realiza un travaliu critic al gîndirii asupra ei însăşi. Filosofia desemnează un efect al reflecţiei libere, o examinare a lucrurilor însele, o critică a opiniei, adică a judecăţii lipsite de un fundament riguros. Dar acest **travaliu critic** este *de asemenea* un **exerciţiu spiritual**, un efort al omului de a se construi şi de a se regăsi la modul practic pentru a-şi conduce bine existenţa în prezent, o căutare a unei vieţi care să stea sub semnul păcii şi al dreptăţii.

Lucrarea de faţă se va ocupa de această dublă experienţă filosofică privilegiată care cuprinde chestiuni teoretice, dar şi „exerciţii spirituale" inseparabile de căutarea filosofică. În acelaşi timp, ea va încerca să înţeleagă gîndirea ce a servit drept cadru mental oamenilor, momentele tari ale dezvoltării spiritului uman, ideile filosofice esenţiale.

2. IDEILE FILOSOFICE

O idee filosofică este mai întîi o *idee*, cuvînt folosit în mod curent ca sinonim pentru concepţie, noţiune sau reprezentare şi chiar pentru gîndirea falsă, pur imaginară sau irealizabilă dar care, luată în sensul ei cel mai adevărat şi mai profund, exprimă altceva.

Ideea este ceea ce ne împinge înainte! Adevărat izvor al activităţii spirituale, ea pune omul în mişcare şi îl obligă să se depăşească pe sine. Concepută uneori ca o reprezentare slabă şi arbitrară, ea are totodată un potenţial energetic uimitor şi adesea redutabil. Astfel, spunem despre o lucrare că e plină de idei : această formulă înseamnă că respectiva lucrare face lumea mai clară, mai inteligibilă, mai adevărată. În acest caz, ideea, formă abstractă, apare plină de forţă şi de dinamism, de inventivitate. Ideea este viaţa, nu doar o simplă noţiune artificială. Ea întreţine o relaţie fără echivoc cu realitatea. Omul gîndeşte şi acţionează asupra concretului cu ajutorul ideii. Ce este, deci, o idee? Nu e nicidecum o simplă reprezentare iluzorie, un epifenomen, ci o structură vie, o prezenţă activă, o forţă, un impuls energetic, o creaţie spirituală ce îi călăuzeşte pe oameni. Fără idei, adevărat oxigen al vieţii, oamenilor nu le-ar mai rămîne decît să piară,

să moară. E evident că filosofii nu dețin monopolul ideilor : poeții, artiștii și oamenii de știință le folosesc la rîndul lor. Problema constă așadar în a înțelege natura ideilor filosofice, care au marcat cultura.

Cum își afirmă ideile filosofice specificitatea în raport cu alte tipuri de idei și de noțiuni? Prin ce sînt ele pe deplin originale? Sînt idei ce pun sub semnul întrebării adevărurile imediate și evidențele orbitoare, rupînd cercul credințelor considerate sigure și stînd mărturie despre o capacitate de invenție și de reînnoire permanentă. Inseparabile de o privire mai nouă sau mai naivă asupra lucrurilor și a lumii, ideile filosofice sînt legate de uimire, de întrebare, de îndoială. Cîteva exemple : Socrate întreabă sistematic „ce?" ; el ajută mințile să se nască. Prin îndoiala sa, Descartes exprimă o voință de a respinge cunoștințele anterioare. El face tabula rasa din opiniile existente. În general, ideea filosofică e o idee critică ; opunîndu-se dogmatismelor, ea încearcă să traseze hotarele minții omenești, să-i înțeleagă funcționarea dar și limitele. În fața convingerilor celor ce cred că dețin adevărul, filosoful pretinde exercițiul judecății raționale.

Pe scurt, ideile filosofice sînt niște creații spirituale legate de **interpretare**, de **mirare** și de **îndoială ;** ele pun întrebări despre om și univers pentru a le înțelege mai bine. Departe de a dezvălui sensul ultim al realului, ideea filosofică este un mers progresiv, o întrebare, o „aventură spirituală" într-o oarecare măsură ; ea generează gînduri, orientează adesea acțiunea colectivă. Prin întrebările sale, ideea filosofică se străduiește să exploreze lumea și lucrurile.

S-ar cuveni oare să prezentăm în această scurtă istorie a ideilor filosofice o succesiune a diferitelor momente spirituale, ce culminează cu conștiința de sine a omenirii? Ar trebui să scoatem în evidență un oarecare progres, cum credea Hegel? Vom descoperi oare un sens și o direcție în spatele diversității doctrinelor? Nicidecum : istoria ideilor filosofice va prezenta aici succesiunea problemelor și a întrebărilor, fără a dezvălui sensul ultim sau o evoluție semnificativă spre un mai bine.

3. NAȘTERILE MULTIPLE ALE IDEILOR FILOSOFICE

Conform unei îndelungate tradiții, ideile filosofice s-au născut în principal pe pămînt grecesc. Așa crede Hegel, care susține superioritatea

spirituală şi fondatoare a Greciei. Gîndirea greacă — aşa cum consideră Hegel, dar şi mulţi alţi gînditori — ar fi creat, *ea singură*, un discurs organizat şi raţional, desprins de ordinea mitului. Teză curentă : ideile filosofice s-ar fi născut în secolul al VI-lea înainte de Hristos, în cetăţile ioniene. Nu grecii sînt cei ce au inventat raţiunea? Iar ideile filosofice nu au depăşit oare mitul, poveştirile extraordinare cu caracter religios?

Din această perspectivă, ideile filosofice şi filosofia ar fi nişte invenţii exclusiv elene ; să-l ascultăm pe Hegel : în Grecia omul a început să se simtă la el acasă. Ştiinţa filosofică, dar şi arta, îşi au rădăcinile în viaţa grecească, al cărei spirit şi l-au însuşit :

> „Fără îndoială, începuturile substanţiale ale religiei, ale culturii şi ale orînduirii lor sociale, ei [grecii] le-au primit mai mult sau mai puţin din Asia, Siria şi Egipt. Dar ceea ce era străin acestei origini, ei l-au şters, l-au transformat, l-au prelucrat, l-au transpus, au făcut din el altceva, încît ceea ce preţuim, cunoaştem şi iubim în el este, în mod esenţial, al lor, al grecilor" (Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei, I, Filosofia elenă,* trad. rom. de D. D. Roşca, Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1963, p. 138).

Regăsim aceeaşi atitudine la Husserl, dar şi la numeroşi alţi gînditori. Însă, aşa cum ne îndeamnă filosoful nostru, nu ar trebui oare să punem sub semnul întrebării aceste afirmaţii peremptorii? Atunci cînd, în secolul al XII-lea, filosofia raţională începe să iasă din nou la lumină, cu precauţie, după o lungă eclipsă, nu este ea oare contaminată de ideile iudeo–creştinismului? Desigur, este vorba aici, înainte de toate, de un fenomen religios, dar nu este el purtătorul unei filosofii a condiţiei umane, care a marcat profund civilizaţia occidentală?

În realitate, această filosofie, de care Hegel şi mulţi alţii sînt atît de mîndri, poartă pecetea raţiunii, a unei raţiuni ce însufleţeşte întregul univers şi omul : raţionalitatea, iată fundamentul şi specificitatea filosofiei Occidentului. Din momentul în care raţiunea încetează de a mai fi pivotul gîndirii, alte filosofii îşi pot face apariţia. Astfel, în India, în China, în Orientul Apropiat, pe pămîntul islamic, se făuresc idei filosofice care se numără printre realizările majore ale spiritului uman. Se creează multe spaţii şi căi favorabile apariţiei unor idei fecunde. Desigur, raţiunea rămîne întotdeauna instrumentul gîndirii, dar ea încetează de a fi puterea centrală a reflecţiei.

Astfel, în această carte sînt prezentate toate căile, şcolile şi ideile, deşi, din motive de spaţiu, a trebuit să facem o alegere restrictivă. Cu două mii şase sute de ani în urmă, în Grecia a răsărit o stea, dar mai există şi alte tărîmuri bogate în sensuri şi idei filosofice.

1. GÎNDIREA ORIENTALĂ

Sumar

Introducere. O filosofie descentrată? 13
1. India 13
2. China 17
3. Gîndirea Orientului Mijlociu şi gîndirea evreiască : Egiptul, Mesopotamia, Israel şi Biblia 19
Concluzie : 22

De ce această survolare a filosofiilor orientale, pe care caracterul ei succint nu poate decît s-o mutileze? Ce să extragem, printr-o astfel de reducere la ideile esenţiale, din nişte civilizaţii milenare de la care se revendică pînă şi în zilele noastre sute de milioane de oameni? O lecţie de modestie. Pornind de la aceleaşi întrebări asupra condiţiei umane şi a universului, s-au creat filosofii foarte diferite de cea a Occidentului.

În aceste condiţii, imaginea noastră despre aventura filosofică va fi descentrată sau unică? (**Introducere**). Parcursul ales de noi va fi aici multiplu.

India, China, Orientul Mijlociu : e imposibil să ignorăm curentele spirituale prezente în gîndirea Orientului. Nici religie, nici filosofie, buddhismul vrea să călăuzească fiecare om spre *nirvâna* (§ **1**). China ne oferă şi ea idei fundamentale : printre ele se numără *tao*, fond secret comun tuturor fiinţelor, prin care se face totul (§ **2**). În sfîrşit, cu Orientul Mijlociu şi cu Vechiul Testament ajungem la monoteism şi la unicitatea absolută a lui Dumnezeu : nu există decît un singur Dumnezeu şi nimeni nu se aseamănă cu el (§ **3**).

Astfel, căutarea spirituală a gîndirii orientale fundamentează, ca la Atena, însă pe alte principii, cultura occidentală.

INTRODUCERE : O FILOSOFIE DESCENTRATĂ?

Nu ar trebui oare să oferim o imagine *plurală, descentrată, multiculturală* a aventurii filosofice, încă de la originile ei? Există filosofie în Orient? Avem numeroase repere în acest sens, din India pînă în Egipt şi Palestina, trecînd prin China. Din punct de vedere filosofic, cercetarea nu are un centru, ci o pluralitate de nuclee. Istoricul ideilor filosofice se vede nevoit să se ocupe de lumi multiple, să exprime pluralitatea epocilor şi să recunoască faptul că nimeni nu a descoperit filosofia în acelaşi mod în care Cristofor Columb a descoperit America.

Pentru omul de azi este vorba aşadar de a înţelege parcursurile filosofice multiple, elanurile prodigioase ale gîndirii şi creaţiei cărora le datorăm cultura noastră. A povesti aceste aventuri filosofice îndrăzneţe şi adesea sublime, iată sarcina celui ce explorează izvoarele filosofiei.

La drept vorbind, nu există filosofie sub forma unui corpus de doctrine relativ autonome decît în civilizaţiile provenite, în esenţă, din gîndirea greacă a Antichităţii. Dacă raţiunea — mai ales cea care urmăreşte cercetarea cauzelor prime, dobîndirea cunoştinţelor despre om şi univers, căutarea adevărului — stă la temelia filosofiei occidentale, ea nu este absentă, evident, nici din celelalte culturi ; oare nu este ea specifică naturii umane? Dar, în general, ea joacă un simplu rol instrumental şi permite construirea unor gîndiri originale pe alte baze decît acelea ale Occidentului.

1. India

1.1. Veda şi Upanişadele : Âtman (Sinele), Brahman (Absolutul)

În India, totul începe cu religia vedică, termen ce desemnează cunoaşterea sau ştiinţa. Vedele sînt cărţile sacre ale hinduşilor, cărţi revelate de divinităţi înţelepţilor. Interpretate şi reinterpretate timp de secole, ele formează un ansamblu de credinţe ce îşi au originea cu aproximativ 1500 de ani înainte de Hristos. Ce idee filosofică fundamentală

apare atunci? Ideea de Unu, principiul unic, realitate ce se sustrage oricărei naşteri şi se află dincolo de Fiinţă.

Începînd din secolul al XII-lea înainte de Hristos, Vedele cunosc o evoluţie spre gîndirea filosofică. Ajungem astfel la *Upanişade*, care constituie o sumă filosofică remarcabilă, considerată de unii fără egal în lume. Ce desemnează *Upanişadele*? Nişte şedinţe la picioarele unui guru şi, prin extensie, învăţăturile ce corespund acestor şedinţe. Tema specifică a *Upanişadelor* este ideea de *âtman*, termen care a însemnat mai întîi suflu, apoi a desemnat *sinele*, sufletul universal prezent în orice vieţuitor, principiul spiritual cvasi–cosmic. De fapt, e vorba de substratul metafizic al individului. Nici un *âtman* fără *brahman*, adică fără totul, absolutul din care provine orice realitate : în esenţa sa, *âtman* este identic cu *brahman*.

În *Upanişade* apar însă şi două elemente fundamentale ale brahmanismului. Omul este format dintr-un corp grosolan care se descompune la moarte, dintr-un corp subtil şi invizibil şi din suflet, element imaterial, *âtman*. Corpul subtil şi *âtman* merg din reîncarnare în reîncarnare. Renaşterea se produce într-o condiţie deteminată de legea lui *karma* : ansamblul actelor existenţei unui om îl urmează în moarte şi determină condiţia regală sau săracă a noii sale vieţi. Teama de această reîncarnare fără sfîrşit bîntuie întreaga gîndire indiană. Se pune atunci problema căii spre mîntuire: omul trebuie să scape de ciclul infernal al reîntrupărilor, căci lumea materială este locul suferinţei şi al instabilităţii. Cum să se împace această succesiune de reîntrupări şi identitatea sufletului universal cu sufletul individual? Nu există oare aici o contradicţie esenţială, din moment ce principiul identităţii nu poate explica pluralitatea esenţelor?

Respingînd principiul universal al identităţii, buddhismul reprezintă un răspuns la problema mîntuirii.

1.2. Buddhismul originar şi ideea de nirvâna (extincţie)

Cu buddhismul apar unele idei filosofice de o uimitoare fecunditate. India, mama disciplinelor spirituale, este locul naşterii unor idei majore care, adesea deformate, au modelat, cu precădere în secolul al XIX-lea, Occidentul.

În jurul anului 556 înainte de Hristos s-ar fi născut în capitala unui mic regat un tînăr prinţ, care va deveni Buddha. Trăind într-un palat, la adăpost de nenorocirile lumii, el descoperă la douăzeci şi nouă de ani partea

negativă a existenței și începe atunci o nouă viață, menită a-i deslușì căile adevărului. La vîrsta de treizeci și cinci de ani își descoperă, în sfîrșit, propria cale : o doctrină a eliberării, care exclude divinitatea și sufletul și respinge adevărul revelat.

Care este sensul buddhismului originar? Tot ce există e sortit suferinței. Căci nașterea este suferință, viața este nefericire, bătrînețea și moartea sînt și ele tot suferințe. Trebuie așadar să ne eliberăm de setea existenței și să ajungem la „extincție". Întîlnim aici celebrul concept *nirvâna* care desemnează dispariția totală a setei existențiale, extincția definitivă, nimicirea dorinței. Dar ce devine, din această perspectivă, *âtman*, sufletul universal, identic cu absolutul? În buddhismul originar, eul substanțial dispare: nu rămîne nici o urmă de substanță permanentă, de suflet, de nucleu ontologic al persoanei. Buddhismul se opune profund gîndirii *Upanișadelor*. Într-adevăr, buddhismul refuză să recunoască existența unui element personal permanent și existența unui principiu universal etern. El respinge toate întrebările metafizicii iar Buddha, întrebat despre eternitatea universului, infinitatea sa, relațiile între suflet și trup, refuză să răspundă, declarînd că doar eliberarea din ciclul reîntrupărilor e demnă de interes. Doctrina lui Buddha nu rezultă dintr-o revelație, ci dintr-un lung drum rațional care, pornind de la postulatul reîntrupărilor și de la constatarea suferinței condiției umane, conduce la sursa acesteia din urmă și la metoda salvării. Predica de la Benares, prima dintre predicile lui Buddha, evidențiază această raționalitate pusă în slujba mîntuirii :

> „Iată, într-adevăr, o, călugări, sfîntul Adevăr al suferinței : nașterea e suferință, bătrînețea e suferință, boala e suferință, moartea e suferință, unirea cu cei pe care îi detestăm e suferință, despărțirea de cei pe care îi iubim e suferință, a nu obține ceea ce ne dorim e suferință, pe scurt, cele cinci agregate ale aproprierii sînt suferință. Și mai iată încă, o, călugări, sfîntul Adevăr despre originea suferinței : e setea ce duce la reîntrupare, însoțită de atașamentul față de plăcere, care cunoaște ici și colo bucuria, adică setea dorinței, setea existenței, setea inexistenței. Și mai iată încă, o, călugări, sfîntul Adevăr al încetării suferinței : este încetarea setei și detașarea completă de ea, abandonarea ei, respingerea ei, faptul de a ne elibera de ea, de a nu mai fi legați de ea" (citat în André Bareau, *Bouddha,* Seghers, p. 90).

Cum să nu menționăm, în această scurtă istorie a ideilor filosofice, întîlnirea decisivă a lui Schopenhauer cu buddhismul? În 1814, Schopenhauer

îl întîlneşte pe orientalistul Friedrich Maier, care frecventa salonul mamei sale din Weimar. Parţial sub această influenţă, Schopenhauer va scrie *Lumea ca voinţă şi reprezentare* (1818) : dacă jocul vieţii e tragic, căci viaţa oscilează, ca un pendul, de la suferinţă la plictiseală, o detaşare totală devine posibilă ; eliberarea de lumea fenomenelor, distrugerea voinţei ne fac să ne gîndim la modelul reprezentat de Buddha şi la *nirvâna* buddhismului.

1.3. Evoluţia doctrinei buddhiste : ideea de vacuitate

Buddhismul va cunoaşte nu doar o expansiune în mai multe ţări, cum ar fi Coreea, China, Tibetul etc., ci va da naştere unor şcoli şi doctrine ce se diferenţiază de mişcarea filosofică originară. În timp ce *Micul Vehicul* se implantează în Asia de Sud, *Marele Vehicul*, *mahâyâna*, se întinde spre Nord. Apărut la începutul erei creştine, *Marele Vehicul* proclamă inexistenţa realului şi afirmă disoluţia lumii în aparenţe iluzorii. Se iveşte astfel o idee fundamentală, cea a lui *Cânyatâ,* a vacuităţii lucrurilor lipsite de sine şi de natura absolută, de realitate. Pentru buddhiştii *Marelui Vehicul*, realităţile au apărut, precum cuvintele, din imaginaţie, ca luna din apă. Nişte vîrtejuri de fenomene iluzorii, acesta e fondul realului. Nici religie, nici propriu–zis filosofie, buddhismul exprimă aşadar nişte idei capitale. Secta cea mai importantă a *Marelui Vehicul* privilegiază conceptul de vacuitate. Dintre maeştrii *Marelui Vehicul* să-l citãm pe *Nâgânjuna* (anul 100 după Hristos), dar şi pe *Asanga* (secolul V după Hristos) : acesta din urmă consideră lumea exterioară o înşelătorie şi o iluzie, produse în conştiinţa noastră.

1.4. Concluzie

Oricare ar fi evoluţiile doctrinei originare, ale buddhismului fondator, ideea fundamentală în India este cea de *Nirvâna*, de eliberare spirituală, idee ce va avea un mare impact asupra Occidentului. În faţa unei condiţii umane inacceptabile, buddhismul ne apare ca o înţelepciune : dar nu la fel se întîmplă oare cu epicurismul şi cu stoicismul grecilor?

2. China

Gîndire sau filosofie? Iată întrebarea ce se poate pune în legătură cu aportul chinezilor. În China, la fel ca în India, filosoficul şi religiosul se întrepătrund : dar apar aici nişte modele ideale. Comori speculative şi spirituale sînt lăsate moştenire culturii universale.

2.1. Confucius şi ideea de „ren"

Cine e marele maestru şi educator al Chinei? Confucius, a cărui viaţă (551 – 479 înainte de Hristos) se confundă cu legenda şi care, într-o epocă de violenţă şi derută, aprofundează experienţa morală. China lui Confucius, contemporană cu Grecia presocraticilor, se caracterizează prin decadenţa puterii centralizate şi prin cinismul politic, prin dispreţul faţă de orice simţ etic. Într-o astfel de epocă de răsturnări trebuie reaşezate pricipalele preocupări ale Maestrului, ai cărui discipoli ne-au transmis *Convorbirile* sale, unde se propune un ideal al omului, ideal etic, întemeiat pe virtute, şi ideal politic. Or, omul desăvîrşit se caracterizează prin „*ren*" sau „*jun*", virtute a umanităţii constînd în demnitate, simţ al umanului şi înţelepciune :

> „*Jun* este noblețea Cerului, este demnitatea omului şi fiecare om îl are în el însuşi" (Confucius, citat în J. Brosse, *Les Maîtres spirituels,* Bordas, p. 47).

Victorie asupra ego-ului şi deschidere spre alteritate, *jun* semnifică interiorizarea umanităţii.

Dar aceste idealuri nu rămîn pur şi simplu la nivelul îndemnului, al discursului : cea vizată e acţiunea, practica efectivă. Astfel, găsim la Confucius un ansamblu de precepte unind morala cu politica :

> „În public, comportă-te întotdeauna ca în prezenţa unui invitat de seamă. La guvern, tratează poporul cu toată gravitatea celui ce participă la o mare jertfă. Nu face altora ceea ce n-ai vrea să ţi se facă ţie. Astfel, nimeni nu va nutri vreun resentiment împotriva ta, fie că te vei afla în slujba statului sau a unei mari familii" (*Entretiens de Confucius,* trad. Anne Chang, Seuil, XII, 2, p. 95).

Alături de *ren*, virtutea umanității, Confucius privilegiază calea, *Dao*, noțiune pe care o întîlnim frecvent în textele vechi şi, aşa cum vom vedea, în taoism. Cu toate acestea, trebuie să deosebim calea taoiştilor de cea a lui Confucius. Dacă pentru cei dintîi Calea desemnează marea comuniune originară între ființe şi lucruri, care trebuie regăsită, la Confucius Calea reprezintă drumul Anticilor.

Axat în întregime asupra omului, confucianismul poate fi considerat un umanism.

2. 2. Taoiştii şi noțiunea de Cale (*Tao*)

Revenim acum la Tao, dar ca fond secret comun tuturor ființelor. Tradiția menționează doi maeştri spirituali, doi adepți ai Căii : *Lao Tseu,* un contemporan al lui Confucius, care ar fi trăit între 570–490 înainte de Hristos şi *Zhuang Zhou* (aproximativ 370–300 înainte de Hristos). Aceste două nume sînt citate mereu împreună.

Dar cine a fost Lao Tseu? „Înțeleptul ascuns" al Chinei, presupusul autor al *Dao de Jing*, cartea Căii şi a virtuții, carte sacră a taoismului, ar fi trăit în secolul al VI-lea înainte de Hristos şi ar fi primit chiar vizita lui Confucius. Decepționat de declinul politic, s-ar fi îndreptat spre Vest. Acolo, la o vîrstă foarte înaintată, şi-ar fi redactat învățătura, legată de o temă esențială : trebuie să ne conformăm lui Tao.

Tao? Marea comuniune, drumul, Calea, principiul originar imposibil de definit, cauza primordială a oricărei acțiuni, cauză invizibilă şi impalpabilă, origine vidă. Trebuie să ajungem la acest vid, care e condiția oricărei realități. Despre ce este vorba? Despre o întoarcere la origine, la fondul comun tuturor ființelor. Este ceea ce încearcă să enunțe „Înțeleptul ascuns" al Chinei : să privilegiem nediferențierea primitivă şi, deci, vidul (*xu*). Tao „se trăieşte" pe un fond de *vacuitate* şi de *indicibil.* Principiul originar inefabil generează realitatea inteligibilă :

„Dao ce poate fi spus nu este Dao constant
Numele ce-l poate numi nu este numele constant
Fără nume : început al Cerului–Pămînt"

(Lao Tseu, *Dao de Jing*, § 1, citat de Anne Chang, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, p. 193).

Astfel, vidul lui Tao e plin de potențialități. Totul se face prin el. Din această perspectivă, cel puțin două idei filosofice fundamentale apar o dată cu taoismul : ideea de *tao*, fond comun și cale prin care se face totul și ideea de *neant*.

A doua lucrare fundamentală a taoiștilor, *Zhuangzi,* intitulată astfel după numele autorului ei, afirmă la rîndul său că spiritul, pentru a-și găsi pacea și odihna, trebuie să fuzioneze cu Tao sau Dao, în așa fel încît să ajungă la detașarea supremă :

> „Tao nu are nici sfîrșit, nici început. Ființele cunosc moartea și viața, fără a avea vreodată siguranța înfăptuirii lor. Cînd goale, cînd pline, ele nu sălășluiesc în forme fixe" (*Zhuangzi*, 17, citat de Anne Chang, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, p. 129).

Dacă e vorba să ne întoarcem la spontaneitatea originară, la acel Tao nediferențiat care ne invită la detașare, atunci primează non–acțiunea. Iată-ne angajați într-o direcție foarte îndepărtată de căile noastre occidentale. Este una din căile cele mai originale ale gîndirii chineze.

3. Gîndirea Orientului Mijlociu și gîndirea evreiască : Egiptul, Mesopotamia, Israel și Biblia

3.1. Egiptul : noțiunea de *Maât* (ordinea lumii) și unicitatea lui Dumnezeu

Egiptul face parte dintre cele mai vechi civilizații : *Regatului Vechi* (2800 – 2300 înainte de Hristos) îi urmează *Regatul de Mijloc* (aproximativ 2000 – 1500) și *Regatul Nou* (1500 – 700 înainte de Hristos).

Noțiunea centrală de *Maât* simbolizează o **ordine a lumii cosmice și etice.** *Maât* este o forță fizică, o ordine universală ce garantează teocrația faraonică. Dar termenul Maât este polisemic : el înglobează ideile noastre de veridicitate, de justiție și de drept. În timpul Regatului Nou, Maât desemnează forța vitală a Soarelui.

A doua idee centrală pe care ne-o dezvăluie Egiptul antic este poate aceea de **unitate a divinului.** Către anul 2450 înainte de Hristos, pe

vremea Regatului Vechi, are loc recunoaşterea unei entităţi divine superioare. Către 1500 – 1450, sub Regatul Nou, *Imnul către Amon–Râ* pare să afirme unicitatea lui Dumnezeu : într-adevăr, în acest text fuzionează Amon, Dumnezeul creator, şi Râ, Dumnezeul Soarelui.

În timpul Regatului Nou, ideea de etică se actualizează, datorită celebrei *Cărţi a Morţilor*, care implică ideea de imputabilitate a greşelii. Pusă la dispoziţia defunctului, această carte îi permite mortului, mumiei aşezate în mormînt, să triumfe asupra încercărilor şi să ajungă la o preafericită nemurire. Sulurile de papirus sînt aici eminamente elocvente şi semnificative. Defunctul e judecat în funcţie de acţiunile comise în timpul vieţii. E vorba, de fapt, de justificarea acţiunilor terestre : „Nu am ucis", „Nu am făcut nici un rău". Ideea de responsabilitate este, parţial, pe cale de a se naşte.

3. 2. Mesopotamia şi avîntul justiţiei şi al dreptului

Aportul sumerian este aici decisiv, deoarece civilizaţia Mesopotamiei reprezintă produsul unei fuziuni a elementelor sumeriene şi semitice.

În jurul anului 3000 înainte de Hristos, în Sumer (Mesopotamia Inferioară), a fost inventată scrierea pictografică, desene figurative stilizate. Şi tot aici apar anumite noţiuni referitoare la drept şi la datorie.

Impregnată de reprezentări sumeriene, Mesopotamia a fost tărîmul dreptului şi al justiţiei. Astfel, Codul lui Hammurabi (secolul al XVIII-lea înainte de Hristos) aduce reglementări juridice şi un drept familial (statutul soţiei etc.) care dovedeşte grija pentru echitatea individuală.

Ce se întîmplă atunci cu divinul? Dotaţi cu trăsături umane, zeii rămîn multipli. Dar se conturează o mişcare spre unitate şi abstracţie : la capătul drumului, zeii Babilonului îl vor prefigura pe Iehova. În timp ce în mileniul III se elaborează o listă de şapte sute de nume, noţiunea de Dumnezeu se va aprofunda şi abstrage treptat : „Nimeni nu cunoaşte căile Domnului". Se schiţează o taină a divinului.

Dar cel ce va face să se ivească ideea unicităţii Prezenţei divine este mesajul universal al Bibliei, care înlocuieşte politeismul.

3. 3. Israel şi Biblia : ideea Transcendenţei Dumnezeului unic

Biblia evreilor conţine o idee centrală a Occidentului : la aproximativ două sute de ani după afirmarea caracterului unic al lui Dumnezeu în *Imnul lui Amon–Rå, Vechiul Testament* generează noţiunea unei unicităţi nu relative, ca la egipteni, ci absolute. Iată că Dumnezeu apare (în jurul anului 1250 înainte de Hristos) ca Unicul, cel în totalitate transcendent. Cu Moise, monoteismul prinde viaţă, iar afirmarea unităţii este nucleul central al gîndirii ebraice : Dumnezeu, unicul, este de asemenea creator, Dumnezeu al dragostei, al dreptăţii şi al înţelepciunii. Aceste noţiuni vor sfîrşi prin a deveni limbajul unei mari părţi a omenirii. Creator şi stăpîn unic al universului nostru, Iehova se află dincolo de orice nume. El întrucîipează Taina absolută.

„Eu sînt acelaşi, eu sînt primul şi voi fi ultimul", „Voi fi cine voi fi", îi spune Dumnezeu lui Moise. Astfel, în acest moment inaugural, singularitatea divină întrupează Prezenţa eternă ce se sustrage oricărei priviri. Întemeiat de Moise, care îi iniţiază pe evrei cu privire la acest Dumnezeu unic ce îi conduce în afara Egiptului, monoteismul îşi va găsi treptat formele cele mai desăvîrşite o dată cu profetul Ilie (către 850), apoi cu al doilea Isaia (secolul VI înainte de Hristos). Astfel, iudaismul creează noţiunea de Dumnezeu ca singurul absolut şi ca atotputernicie acţionînd asupra realului :

> „El preface într-o nimica pe voivozi şi face o nimica din judecătorii pămîntului" (*Isaia*, 40, 23).

Sînt evidente aici unele idei esenţiale pentru soarta Occidentului. Mai întîi, cea de **libertate** : ieşirea din Egipt (*Exodul*), realizată din voinţa lui Dumnezeu, nu înseamnă oare eliberarea evreilor de sub jugul egiptean, care îi transformase în sclavi, adevărate animale ale Antichităţii? Apoi, cea de **persoană** : nu îi porunceşte oare Dumnezeu lui Moise să-i trateze pe străini şi pe sclavi ca pe locuitorii ţării, dîndu-le astfel statutul de om complet? Cea de **istorie a omenirii** : pe cînd anticii trăiesc un timp ciclic, aici apare ideea unei istorii. Lumea are un început şi creaţia are un sens, căci e orientată spre întemeierea împărăţiei lui Dumnezeu, adică, pentru evrei, a unei împărăţii a dreptăţii şi a păcii, în viaţa *aceasta*. În sfîrşit, cea de **om stăpîn al naturii** : nu i-a dat Dumnezeu omului, conceput după

chipul şi asemănarea sa, o natură dedivinizată, complet golită de zeii şi idolii Antichității şi redusă la statutul de lucru?

Prin intermediul creştinismului, aceste idei vor însămînța filosofia greacă în momentul reînvierii sale, cu începere din secolul al XII-lea după Hristos.

Gîndirea Orientului Mijlociu şi gîndirea evreiască merită, aşadar, să figureze în scurta noastră istorie a ideilor filosofice. În Sumer, în Egipt, în Mesopotamia, în Palestina, gîndirea şi limba în care ea e rostită afirmă unitatea lui Dumnezeu, dar exprimă totodată Dreptul şi Justiția.

Concluzie

Ideile Orientului pot călăuzi orice om spre înțelegerea realității profunde şi a vieții. Mai puțin deschise spre raționalitate decît ideile Greciei, ele oferă o comoară spirituală autentică şi nu pot decît să-i îmbogățească pe cei atraşi de cercetarea spiritului.

Cu Grecia, vom găsi o altă inspirație : grecii vor încerca să trăiască conform Rațiunii, concepută ca raport just cu lumea şi cu oamenii. Trecerea de la mit la *logos* semnifică o altă direcție spirituală, ireductibilă la aceea a Orientului. Întreaga noastră civilizație s-a născut din aceste mutații.

2. IDEILE FILOSOFICE ALE ANTICHITĂȚII GRECEȘTI

Sumar

Introducere : puțină istorie 24
1. Zorii filosofiei greceşti 25
2. Începuturile filosofiei clasice 35
3. Inventarea filosofiei ca o creație umană universală : secolul al IV-lea grecesc 40
4. Platon şi inventarea ideii 41
5. Aristotel şi inventarea unor noi concepte 51
6. Şcolile elenistice : un nou concept, indiferența spirituală 57
7. Neoplatonismul şi ascensiunea spre Unu 71
Concluzie : amurgul zeilor 73

Unde s-au născut ideile filosofice? Unde a început filosofia? La obîrşia gîndirii noastre occidentale se află îndrăzneala gîndirii greceşti. *Polis*, cetatea greacă, a fost principiul de inteligibilitate şi de raționalitate (**Introducere**).

Originalitatea grecilor a constat în demersul lor rațional : ei au preferat mitului rațiunea şi au creat un discurs articulat. Luminile rațiunii strălucesc mai întîi în Ionia, cu presocraticii (§ **1**). Ce dăinuie în tot ce se schimbă? Ce anume dă sens la tot ce există şi trăieşte? La aceste întrebări puse de Thales în zorii filosofiei se dau multiple răspunsuri. Unii văd temelia lumii într-un principiu originar, provenit din natură : astfel, fiziologii Şcolii din Milet ne propun apa, aerul şi chiar un haos primitiv, Anaxagoras un spirit material, Leucip şi Democrit atomul material (§ **1**.1.). Alții ne oferă un principiu intelectual : totul e număr, ne spune Pitagora, iar instabilității, devenirii lui Heraclit i se opune identitatea Ființei la Parmenide şi la Eleați (§ **1**. 2).

În secolul al V-lea grecesc ia naştere, o dată cu *Socrate,* filosofia ca o creaţie umană universală, un Socrate ce se opune sofiştilor, acei intelectuali moderni care aşază omul şi discursul în centrul tuturor lucrurilor (§ **2**). Filosofia, concepută ca o creaţie umană universală cunoaşte apogeul la Atena, în secolul al IV-lea (§ **3**). Discipol al lui Socrate, *Platon,* părintele Ideilor (§ **4**), îl formează la rîndul său pe *Aristotel.* gînditor enciclopedic, inventator al unor concepte multiple, care îşi va renega parţial părintele spiritual (§ **5**) ; ambii reprezintă apogeul momentului clasic al gîndirii greceşti. În continuare, *cinismul, scepticismul, epicurismul* şi *stoicismul* reprezintă reflecţia etică izvorîtă din situaţiile de dezastru şi de nenorocire ale perioadei elenistice. Ce înseamnă termenul „elenistic"? Conform tradiţiei, el desemnează perioada istoriei greceşti ce se întinde de la moartea lui Alexandru (323 înainte de Hristos) pînă la dominaţia romană (sfîrşitul secolului I înainte de Hristos). Totuşi, în expunerea noastră — şi mai ales datorită stoicismului — vom ajunge pînă în epoca imperială, în secolul al II-lea înainte de Hristos. Periodizările filosofice transcend aici distincţiile strict istorice (§ **6**).

Pe scurt, din secolul al VI-lea înainte de Hristos pînă la neoplatonism (§ 7), mesajul grec semnifică elanul raţiunii : Grecia, cugetătoare şi raţională, n-a creat oare, dintr-un anumit punct de vedere, raţiunea umană? Nu ajungem la cunoaşterea raţională tocmai o dată cu filosofia greacă? O revoluţie s-a înfăptuit.

Introducere : puţină istorie

Cadrul istoric al gîndirii elene permite, în parte, să înţelegem cum s-a născut această mare aventură a spiritului.

Ideile filosofice ies la lumină lent, pornind de la forma de organizare politică în care grecii au ales să trăiască : cetatea (*polis*), de origine foarte veche, se constituie cu adevărat şi cunoaşte desăvîrşirea în secolul al VI-lea înainte de Hristos. *Polis :* cuvîntul desemnează, în limba greacă, oraşul şi, prin extensie, o regiune locuită, smulsă din sălbăticie, formă caracteristică lumii antice greceşti, comunitate ce permite accesul indivizilor la o viaţă pe deplin umană. În cetate, comunitate de cetăţeni şi nu de subiecţi, înfloreşte omul, animal politic, fiinţă dotată cu raţiune şi limbaj.

În acest cadru se vor ivi unele noțiuni filosofice capitale, cum ar fi rațiune, dialectică, etică, fericire etc. Atena, îndeosebi în secolul al V-lea, strălucește prin civilizația și prin cultura sa, prin ideile sale pe care le va explicita și secolul al IV-lea, cu Platon și Aristotel.

Totuși, adevărul e că filosofia nu s-a născut la Atena, ea a venit acolo de pe țărmurile Asiei Mici.

1. Zorii filosofiei grecești

Desemnăm, așadar, prin numele de *presocratici,* gînditorii care l-au precedat pe Socrate. Ne-au rămas de la ei doar niște referințe fragmentare, datorate unor filosofi mai tardivi. Putem percepe în ele o reflecție foarte bogată, unde se operează ruptura fondatoare a filosofiei occidentale : despărțindu-se radical de mituri și de credințele lor, gînditorii antici se adresează rațiunii pentru a explica lumea și condiția umană. Încă de la început și într-un timp foarte scurt, se elaborează explicații ce se întemeiază, în totalitatea lor, pe un principiu originar și se inspiră fie din natură, fie din pura reflecție asupra acesteia.

1.1. Un principiu originar dedus din materie

1.1.1. Școala din Milet și inventarea unui principiu originar

Grecia filosofilor fondatori ai raționalității se află în Asia Mică, mai exact pe coasta vestică a Mării Egee, în Ionia. Create ca urmare a invaziei ionienilor veniți din Atica grecească, douăsprezece cetăți independente s-au unit într-o ligă religioasă. La Milet, cîțiva filosofi numiți fiziologi — preocupați de realitățile fizice —, elaborează o imagine a universului eliberată de orice mitologie. Diferitele fenomene naturale nu mai sînt explicate acum prin intervenția lui Zeus sau a lui Poseidon : niște scheme explicative pozitive, produse de rațiune, au înlocuit descrierile mitologice.

Cea mai veche dintre școlile filosofice a fost întemeiată de **Thales,** născut către 625 înainte de Hristos. După Herodot, el ar fi prevăzut eclipsa de soare din 28 mai 585 înainte de Hristos. De altfel, el a rezolvat

problema ce consta în a înscrie un triunghi într-un cerc. Să nu uităm nici teorema lui Thales: orice paralelă cu latura unui triunghi determină două triunghiuri asemănătoare.

Din punct de vedere filosofic, întrebarea pusă de Thales este următoarea: ce anume dăinuie în tot ce se schimbă? Care e izvorul a tot ce există şi trăieşte? Răspunsul său este : toate lucrurile şi întreaga viaţă se nasc din apă ; toate lucrurile sînt compuse pornind de la apă, principiu al tuturor lucrurilor, substanţă primară ce permite înţelegerea universului.

Anaximandru, mai tînăr decît Thales, s-a născut în 611: pentru el, nedefinitul (*apeiron*) e un fel de haos primitiv, de unde ar fi ieşit toate lucrurile. Totul se naşte din acest Nedefinit sau Infinit şi totul urmează a se întoarce acolo. În sfîrşit, **Anaximene** (mijlocul secolului VI) vede în Aer substanţa primară ce generează toate fiinţele.

Cu aceşti trei gînditori ia sfîrşit epoca de strălucire a şcolii din Milet, formată din „înţelepţi – savanţi – filosofi" preocupaţi de **căutarea Principiului lucrurilor**, idee fundamentală ce luminează zorii filosofiei greceşti.

1.1.2. Anaxagoras şi ideea de spirit

Anaxagoras (540 – 428 înainte de Hristos), ionian din Klazomene, una din cele douăsprezece cetăţi ale Ioniei, a trăit la Atena, unde a fost prietenul lui Pericle. Teoria sa despre *Noũs*, intelectul, spiritul, l-a impresionat profund pe Socrate, după cum mărturiseşte Platon însuşi în *Phaidon.* Nu este oare Intelectul sau Spiritul principiul tuturor lucrurilor? Nu desemnează *Noũs* o cauză inteligentă şi unică, ce ordonează întregul real din lume? Tînărul Socrate s-a entuziasmat de această idee, apoi, ne spune Platon, a fost profund decepţionat cînd a înţeles că *Noũs* avea doar o realitate materială, că era un fel de cauză mecanică. Pe scurt, Anaxagoras se mulţumea cu o explicaţie materialistă a lumii, de unde enorma decepţie a lui Socrate :

> „Dar iată că într-o bună zi am auzit citindu-se dintr-o carte, a lui Anaxagoras din cîte se spunea, gîndul că acela care orînduieşte lumea în întregul ei, fiind totodată şi cauza fiecărui lucru în parte, este *spiritul.* Şi m-am bucurat de o asemenea cauză, părîndu-mi-se că, într-un anume fel, e bine ca Spiritul să fie cauza a toate. Şi că, dacă lucrurile stau aşa, de bună seamă acest Spirit ordonator, care săvîrşeşte ordinea lumii întregi, va fi dispunînd fiecare lucru

> în chipul cel mai bun cu putință. [...] Speranță minunată de la care, prietene al meu, am fost tîrît foarte departe. Într-adevăr, înaintînd cu cititul, descopăr că autorul meu nu face cu Spiritul nimic, nu îi atribuie nici un rol cauzal, nici măcar unul parțial, în ordinea lumii, invocînd drept cauze acțiuni ale aerului, eterului, apei și ale altor numeroase și ciudate lucruri" (Platon, *Phaidon*, 97b, 98bc, trad. rom. de Petru Creția, în Platon, *Opere* IV, București, Editura științifică și enciclopedică, 1983).

Deci Anaxagoras face apel la aer, la apă și la multe alte cauze mecanice. Asemenea lui Socrate, Aristotel va vedea în *Noûs* al lui Anaxagoras principiul invocat atunci cînd filosofului îi e greu să explice cauza producerii unui lucru. Cauzalitatea lui Anaxagoras nu poate trece drept finală. Dacă Socrate și Aristotel sînt decepționați de această schemă, atomiștii vor aprecia o astfel de concepție.

Anaxagoras va fi acuzat de impietate datorită materialismului său : nu susținea el că soarele este o masă de piatră incandescentă, că luna e făcută din pămînt, contrar concepției religioase dominante, care vedea în ele niște ființe divine? A scăpat, prin fugă, de procesul pentru impietate și s-a refugiat în Asia, la Lampsakos. Aceste amenințări și acest proces anunță acuzațiile ulterioare îndreptate împotriva filosofilor, printre care și Socrate.

1.1.3. Leucip și Democrit : inventarea atomului

Cu *Leucip* (născut în 490 sau 460 înainte de Hristos), originar din Milet sau din Elea, avem un nou exemplu al schimburilor filosofice și intelectuale cu Ionia. Numele său este asociat cu acela al elevului său *Democrit*, născut la Abdera, în Tracia, către 460. Democrit ar fi călătorit pînă la capătul pămîntului, ne spune Cicero. Egiptul, Caldeea și chiar India l-ar fi găzduit pe cel poreclit „Știința" sau „Înțelepciunea". A murit la o vîrstă foarte înaintată.

Din imensa operă enciclopedică a lui Democrit ne-au rămas doar cîteva fragmente, a căror idee fundamentală va exercita o influență extraordinară în sfera științei, deși atomismul filosofic nu are nimic de-a face cu o teorie științifică. Sau, mai exact, demersul său poate prefigura gîndirea științifică și, din acest punct de vedere, sistemul său a fost „revoluționar".

Să ne reprezentăm o multitudine, o infinitate de mici unități increate, inseparabile, indivizibile : atomii, termen ce provine din greacă și înseamnă

„corpuscule indivizibile". Realitatea se decupează deci în *atomi* şi în *vid* : „[Democrit] crede că ceea ce el numeşte atomi, adică nişte corpuri indivizibile datorită soliditătii lor, se mişcă într-un vid infinit care nu are nici sus, nici jos, nici mijloc, nici extremitate, nici limită, în aşa fel încît se întîlnesc şi se leagă laolaltă pentru a forma tot ce vedem existînd ; trebuie să înţelegem că această mişcare a atomilor nu a avut început şi este veşnică" (Cicéron, *Des Fins,* în *Les Présocratiques,* Gallimard, La Pléiade, p. 777).

Infiniţi prin numărul sau prin configuraţia lor, mişcîndu-se prin vid, atomii dau naştere unor lumi infinite ca număr. Această fizică atomistă exclude orice producere a naturii de către un Demiurg creator. **Necesitatea** şi **întîmplarea** sînt cele care explică realul în totalitatea sa. Avem de-a face aici cu un tip de cauzalitate mecanică ce nu face deloc apel la Providenţă. Nu mai există cauză finală, ci valori raţionale ale explicaţiei; **nu mai există un Dumnezeu** care să intervină în formarea universului, ci **numai legi mecanice.**

Dar sufletul? El desemnează un grup de atomi extrem de fini, subtili, sferici, grup coruptibil asemenea corpului. Să nu ne mirăm că atomismul se aplică atît de bine fiinţei umane, căci aceasta din urmă este un **microcosmos**, o lume în miniatură. Sufletul nu poate fi altfel decît material, în interiorul unui sistem unde fizica atomică explică tot ce există.

Nietzsche a înţeles perfect originalitatea sistemului lui Democrit :

> „Dintre toate sistemele antice, cel al lui Democrit este cel mai logic ; el presupune ca fiind pretutindeni prezentă necesitatea cea mai strictă ; nu există nici întrerupere bruscă, nici intervenţie străină în cursul natural al lucrurilor. Doar gîndirea se desprinde de orice concepţie antropomorfică a mitului, şi ajungem, în sfîrşit, la o *ipoteză* utilizabilă din punct de vedere ştiinţific. [...] Esenţa sufletului stă în forţa sa însufleţitoare ; ea este cea care mişcă fiinţele însufleţite. Gîndirea este o mişcare" (Nietzsche, *Naşterea filosofiei în epoca tragediei greceşti*, trad. rom. de Mircea Ivănescu, Cluj, Editura Dacia, 1992, p. 118 şi 120).

Refuzînd să introducă o finalitate sau un Dumnezeu pentru a explica geneza fenomenelor, Democrit exclude orice element mitic. Doctrina sa va ajunge la apogeu, atunci cînd Epicur şi Lucreţiu o vor prelungi sub aspect etic. Împreună cu Leucip, el creează noţiunea de atom şi generează o

reprezentare geometrică a realității. Frumoasă dezvoltare a **materialismului antic**, care nu a încetat să fascineze o lungă posteritate, dornică să explice fenomenele naturale pornind de la alte fenomene naturale.

Doctrina lui Democrit se înrudeşte astfel cu Ființa parmenidiană căci, asemenea acesteia, atomii săi sînt increați, nepieritori şi imuabili. În schimb, Ființa lui Parmenide se fragmentează şi se pulverizează. Dar, aşa cum susține Heraclit, totul e mobil şi se mişcă fără încetare, rearanjîndu-se. Să aruncăm o privire rapidă asupra acestor construcții ale spiritului, în care materia nu mai joacă rolul principal.

1.2. Despre principiile originare inteligibile

1.2.1. Pitagoreicii şi ideea de număr : totul este număr

Să părăsim acum Ionia, pentru a merge în sudul Italiei : pitagoreicii au trăit la Crotona, în comunități în acelaşi timp intelectuale şi religioase întemeiate de Pitagora (secolul al VI-lea înainte de Hristos : 570 ? – 512?), născut la Samos, în Ionia.

Nu cunoaştem prea multe despre viața lui Pitagora : cert este că a întemeiat o comunitate de bărbați, femei şi copii, unde toate bunurile erau folosite în comun. În acea comunitate se practica un ritual de purificare, ținut secret şi cunoscut doar de inițiați. Pitagoreicii postulau, de altfel, existența unor vieți anterioare.

Invenția cea mai originală a lui Pitagora este de ordin matematic : Pitagora consideră numărul drept principiu esențial al lucrurilor. Deviza pitagoreicilor? **Totul este număr**. Din această perspectivă, numerele reprezintă esența realului, ele dezvăluie întreaga substanță a realității. Ce vor fi, prin urmare, lucrurile? Într-o oarecare măsură, cópii ale numerelor, cosmosul desemnînd o armonie reglată de număr. Este tocmai ceea ce enunță Aristotel în *Metafizica* : „Printre aceştia şi înaintea acestora, aşa–numiții pitagoricieni, care cei dintîi s-au îndeletnicit cu matematica, făcînd-o să propăşească şi dedicîndu-se cu totul ei, s-au crezut îndreptățiți să considere principiile ei ca fiind principiile întregii ființe" (Aristotel, *Metafizica,* I A, 986a, trad rom. de Şt. Bezdechi, Bucureşti, Editura IRI, 1999, p. 32).

Trebuie să fim atenţi la noţiunea pitagoreică de număr. În gîndirea modernă, orice număr întreg este multiplu al unităţii. La pitagoreici, numerele rezultă din diviziunea Unităţii. Numărul face parte din unitate.

Pitagora şi pitagoreicii nu pun toate numerele pe acelaşi plan : ei privilegiază Decada, numărul 10, cifra cheie a universului, număr sacru pentru membrii sectei : „Binecuvîntează-ne, număr divin, tu, cel ce ai dat naştere zeilor şi oamenilor". Astfel, *decada* sau *tetractys* dobîndea o importanţă deosebită.

Dar a afirma că lucrurile sînt în realitate numere sau o imitaţie a numerelor nu înseamnă oare a aluneca spre o interpretare matematică a realului? Pitagora acordă aici matematicii o funcţie raţională, iar doctrina sa va fi determinantă pentru dezvoltarea ştiinţei occidentale. Exigenţa pitagoreică a inteligibilităţii matematice este întru totul originală. Întemeind ştiinţa numărului şi descoperind teorema ce îi poartă numele, Pitagora schiţează întreaga dezvoltare ulterioară a gîndirii care a vrut, începînd din secolul al XIII-lea, să supună realul ordinii matematice (Galilei, Descartes).

1. 2. 2. Heraclit din Efes : ideea instabilităţii lucrurilor

■ Focul

Cu *Heraclit din Efes* (560 – 480 înainte de Hristos) ne aflăm din nou în Asia Mică. Într-adevăr, acest aristocrat ne face să regăsim şcoala ioniană, reluînd problema ridicată la Milet, în special de Thales şi Anaximandru : ce anume dăinuie în interiorul devenirii? Răspunsul lui Heraclit : instabilitatea însăşi, **devenirea.** Totul trece, totul curge, astfel încît nu te poţi scălda de două ori în acelaşi rîu. Totul fuge şi nimic nu rămîne.

Dar care e principiul acestui mobilism universal? Totul nu e decît transformare a **Focului,** care va consuma universul. Dacă Thales vedea în apă principiul tuturor lucrurilor, Heraclit pune pe primul loc Focul, unde totul se naşte şi piere. De unde o mişcare constantă, o curgere legată de transformările Focului, care va distruge universul la sfîrşitul „Marelui An" (o perioadă lungă de aproximativ 18000 de ani).

Focul este în acelaşi timp conflict şi raţiune armonioasă. Mai întîi *conflict* : la toate nivelurile, contrariile se înfruntă într-o luptă permanentă.

Conflictul, părinte şi rege a tot ce există, este universal : toate lucrurile se nasc în luptă. Avem de-a face aici cu o filosofie tragică, ce subliniază multiplele dimensiuni ale unui conflict omniprezent în univers. Vom dori, ca Homer, dispariţia discordiei? Ar însemna să cerem distrugerea universului. Dar Focul este conflict şi **Armonie** deopotrivă. El este raţiune, „Logos". Se creează astfel un echilibru, căci conflictul se supune unei legi raţionale. Raţiunea dovedindu-se a fi un principiu ordonator.

■ Înţelepciunea

Astfel, toate lucrurile se află în mişcare şi în luptă, dar conflictul se dovedeşte a fi raţiune şi înţelepciune. Omul trebuie să se supună Logosului şi să trăiască conform raţiunii, să-şi însuşească Focul ceresc, care este conflict şi ordine, luptă şi gîndire. Înţelepciunea? Ea se confundă cu conştientizarea ordinii dezordinii. Totul este flux, însă există o raţionalitate a devenirii, iar înţelepciunea constă în a opta pentru dreapta măsură raţională ce domneşte în Univers, dar şi în treburile omeneşti, precum şi în a privilegia armonia devenirii, ritmul mişcării universale care uneşte contrariile. Înţeleptul recunoaşte că raţiunea guvernează lumea :

> „Oamenii se arată neputincioşi să pătrundă sensul acestui *logos* care există întotdeauna, fie înainte, fie de îndată ce au auzit despre el. [...] Cu toate acestea, deşi *logos*-ul este comun, cei mai mulţi trăiesc ca şi cînd ar avea doar gîndirea lor proprie" (Heraclit, *Fragmente*, trad. rom. de A. Piatkovski şi Ion Banu, în *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea a 2-a, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1979, p. 350).

■ Cel mai uimitor dintre presocratici

Prin concepţia sa despre Înţelepciune, prin dezvăluirea armoniei contrariilor, Heraclit dă dovadă de o uimitoare modernitate. Punînd accentul pe multiplu şi pe opoziţii, arătînd cum conflictul este totodată armonie, Heraclit ne dezvăluie unitatea tensiunilor contradictorii. El este, poate, părintele unei gîndiri dialetice deschise spre **unitatea contrariilor**. Căci putem fi deopotrivă ceea ce e viu şi ceea ce e mort în noi. Din această perspectivă, Hegel şi discipolii săi vor putea preamări filosofia lui Heraclit, acest **filosof al fluidităţii devenirii** :

„Conexiuni sînt întregul cu neîntregul, concordantul cu discordantul, consonanța cu disonanța ; din toate unu și din unu toate" (Heraclit, *Fragmente*, trad. rom. cit., p. 352).

Astfel, filosofia lui Heraclit este și aceea a lui Unu.

Nietzsche vrea să ajungă, poate mai mult chiar decît Hegel, în miezul gîndirii celui mai uimitor dintre presocratici. El laudă îndrăzneala metafizică a acestui filosof care a contemplat devenirea eternă. Căci Heraclit nu vede nimic altceva decît devenirea, unica și veșnica devenire. Astfel a scrutat el universul veșnic agitat, mereu în mișcare :

„Devenirea cea veșnică și unică, inconsistența absolută a tuturor lucrurilor reale care doar acționează și devin în permanență și nu există, așa cum ne învață Héraclit, este o reprezentare înspăimîntătoare și buimăcitoare și, prin influența ei, este cea mai apropiată de senzația pe care o ai în timpul unui cutremur că îți pierzi încrederea în pămîntul ferm de dedesubt. A fost nevoie de o forță uimitoare pentru a transpune acest efect în opusul său, în sublim și în fericită uimire" (Nietzsche, *Filosofia în epoca tragică a grecilor*, trad. rom. de Simion Dănilă, în F. Nietzsche, *Opere complete* II, Timișoara, Ed. Hestia, 1998, p. 524).

1.2.3. Eleații : ideea de Ființă și dialectica

Cine sînt Eleații? Niște gînditori greci originari din Elea, oraș situat în sudul Italiei, pe coasta occidentală a peninsulei italice.

■ Mai întîi *Parmenide* (către 512 – către 450), fondatorul școlii, filosoful Ființei și părintele ontologiei, disciplină axată pe Ființă, realitate imobilă, eternă, increată, omogenă. În timp ce Heraclit pune accentul pe multiplu și pe schimbare, pe eterna devenire, pe inconsistenta curgere, Parmenide plasează lucrurile în ființa însăși, în identitate. De fapt, Parmenide este, dintr-un anumit punct de vedere, opusul lui Heraclit, a cărui doctrină o cunoștea și de care, susțin unii, și-ar fi bătut joc.

Mesajul filosofului din Elea ne este transmis de o operă filosofică sub forma unui poem : acest poem — *Despre natură* — nu exprimă un concept abstract al ființei. Lumii heraclitiene, centrată pe devenirea lucrurilor, Parmenide îi substituie viziunea sau imaginea unei realități foarte

concrete, aceea a unei sfere, limitată, perfectă, imobilă, finită. Ființa va fi deci asemănătoare curburii unei sfere bine rotunjite şi nici naşterea, nici distrugerea nu i-ar putea aparține. Ce anume există? O formă sferică, exprimînd metaforic sau concret unitatea ființei identice cu sine, ignorînd timpul şi spațiul, imobilă. Cît despre neființă, ea nu există.

De altfel, cel ce caută adevărul poate urma două *căi* : prima este calea afirmării existenței ființei, cale regală a adevărului ; cea de a doua este calea opiniei, care este o non–gîndire. Într-un cuvînt, în fața poetului se deschid două căi : cea a adevărului perfect (Ființa este) şi cea a opiniei confuze (*doxa,* ştiința imperfectă) :

> „Afară de ființă nu-i decît neființă şi nimic — ceea ce e totuna cu a spune că se poate vorbi numai de ființă : [...] Haidem, am să-ți spun (dar tu, ascultîndu-mi vorba, ia aminte) care sînt singurele căi de cercetare ce pot fi gîndite : una, care afirmă că este şi că nu-i chip să nu fie, e calea Convingerii [ce întovărăşeşte Adevărul] ; cealaltă, care afirmă că nu e şi că trebuie să nu fie, e o cale ce nu poate fi cîtuşi de puțin cercetată, căci nici de cunoscut n-ai putea cunoaşte ce nu e, nici să-l exprimi" (Parmenide, *Fragmente : Despre natură*, trad. rom. de D. M. Pippidi, în *Filosofia greacă pînă la Platon,* op. cit., pp. 231–232).

Parmenide ocupă aşadar un loc central în istoria ideilor filosofice : în poemul său găsim pentru prima oară nişte afirmații filosofice cu privire la *ființa* ce nu-şi poate avea originea în neființă. Dar Parmenide ne oferă de asemenea ideea de drum sau de **metodă** : alături de metoda legată de adevărul perfect, celălalt drum se referă la opinie, care nu atinge cunoşterea adevărată.

Părinte al ideii de ființă, prefigurînd tema ontologiei, oferind noțiunea de metodă, Parmenide aduce în sfera filosofiei cîteva idei fundamentale. Vom regăsi concepția sa de-a lungul întregii istorii a filosofiei occidentale.

■ Cel mai ilustru discipol al lui Parmenide va fi *Zenon din Elea* (aproximativ 490 – 430 înainte de Hristos) : Zenon va desfăşura — împotriva argumentației pitagoreicilor, care se opuneau tezei imobilității absolute a realului — o serie de raționamente rămase celebre, de sofisme, de paradoxuri consacrate **negării mişcării.** Dintre cele patru paradoxuri ale lui Zenon, cel mai celebru este „Ahile". Ahile se ia la întrecere cu broasca țestoasă, dar dacă îi va da un mic avans, n-o va ajunge niciodată! Căci,

atunci cînd el ajunge în punctul unde era broasca țestoasă, aceasta nu va mai fi acolo, şi tot aşa la infinit.

Alt exemplu extrem de simplu : acela al **săgeții**. Şi aici, Zenon vrea să dovedească imposibilitatea mişcării, identitatea tuturor lucrurilor, imobilitatea. De fapt, săgeata care zboară este în acelaşi timp în mişcare, deoarece înaintează, şi în repaus, deoarece ocupă, în fiecare clipă, un punct al traiectoriei. Or, aceasta este o contradicție. Cum ar putea săgeata să se mişte, din moment ce, în fiecare clipă, ea ocupă un loc egal cu volumul ei? Deci săgeata e imobilă. Ea zboară şi nu zboară, cum spune Valéry :

„Zenon! Crudule Zenon! Zenon din Elea!
Tu m-ai străpuns cu săgeata aceea
Care vibrează, zboară, şi totuşi nu zboară!
Sunetele mă renasc, săgeata mă ucide!
(Valéry, *Cimitirul marin,* trad. rom. de Ilie Ienea, Colecția Asociației Scriitorilor din Banat, 1943, p. 14).

Astfel, săgeata, care vibrează şi pare să zboare, nu se clinteşte din loc, iar Ahile nu va ajunge din urmă broasca țestoasă. Fiind de negîndit, mişcarea şi schimbarea nu sînt decît nişte iluzii. Prin sofismele sale, Zenon regăseşte adevărul sferei imobile a lui Parmenide. Dacă mişcarea nu există, atunci plenitudinea şi eternitatea sferei sînt singurele adevărate.

Regăsind şi justificînd legitimitatea ideii de ființă eternă şi increată, Zenon este pe deasupra inventatorul **dialeticii**, aşa cum ne spune Aristotel. El porneşte, într-adevăr, de la principiile admise de adversarul său, adoptîndu-i teza pentru a o respinge. Dialectica desemnează aici o metodă de argumentare şi de respingeri menite să dezvăluie contradicțiile discursului adversarului.

■ Cu Eleații se conturează un progres decisiv în filosofie : sînt introduse ideile de ființă şi de dialectică. A filosofa înseamnă a vorbi despre ființă, dar şi a argumenta şi a demasca falsul. Ia astfel naştere un nou raport cu ştiința : confruntarea de idei (Zenon) prefigurează adevăratul nucleu al filosofiei, şi anume punerea la încercare prin rațiune a discursului celuilalt. Moştenirea filosofică a Eleaților este, deci, imensă. În ceea ce-l priveşte pe

elevul lui Zenon, Leucip, el va inventa atomismul şi va fragmenta în particule fiinţa eleată.

1.3. Concluzie asupra presocraticilor : apariţia ideii de raţiune

Cu gîndirea presocraticilor se manifestă un moment fondator al culturii occidentale : totul converge spre ideea unei **raţiuni** ce guvernează toate lucrurile. Fiziologii, dar şi Heraclit din Efes, aşază raţionalitatea în centrul reflecţiei. Discursul raţional îşi afirmă specificitatea. *Logos*-ul (raţiunea) determină organizarea realului. Să nu uităm noţiunea de număr (pitagoreicii), nici temele dialectice (Heraclit).

Fără a subestima importanţa lui Socrate şi Platon, să nu minimalizăm nici aportul presocraticilor. Aceşti primi gînditori ai Greciei au fost mari iniţiatori şi au acordat gîndirii libertatea de a urma căi originale.

2. Începuturile filosofiei clasice

În mod firesc, dezvoltarea cetăţilor greceşti aduce discursul în prim plan : pentru a acţiona, trebuie să convingi cetăţenii, cei ce hotărăsc în ultimă instanţă. În secolul al V-lea înainte de Hristos apar profesorii, care merg din oraş în oraş pentru a preda arta discursului : aceştia sînt sofiştii. Dacă ar fi să-i dăm crezare lui Platon, Socrate s-a opus vehement acestor maeştri ai elocvenţei, care pretindeau a şti să demonstreze orice aserţiune. Şi totuşi, sofiştii au pus în centrul filosofiei lor omul, aşa cum a făcut şi Socrate.

2.1. Sofiştii : ideea de adevăr relativ

2.1.1. Nişte intelectuali moderni

Contemporani cu Socrate la mijlocul secolului al V-lea înainte de Hristos, sofiştii nu se bucură de o bună reputaţie. Cînd vorbim astăzi despre un „sofist", acest termen desemnează orice om care, prin raţiona-

mentul său seducător, dar înşelător şi specios, încearcă să-şi convingă interlocutorul sau auditoriul.

La origine, sofiştii erau pur şi simplu nişte profesori de retorică şi predau **arta de a vorbi şi de a discuta.** Chiar dacă Platon a pictat cu cruzime aceste personaje, în care a văzut nişte negustori de vorbe corupţi. sofiştii sînt de fapt, în Grecia, nişte profesori itineranţi mergînd din cetate în cetate şi predînd arta de a argumenta în mod raţional. De altfel, însuşi numele de sofist înseamnă „savant". La origine, termenul de sofist nu are aşadar nimic negativ sau peiorativ. Dacă ne gîndim mai bine, sofiştii au fost profesionişti ai cunoaşterii, profesori de elocvenţă, retori, „specialişti ai educaţiei" predînd arta de a reuşi în viaţa publică. Adevăraţi maeştri ai artei oratorice, trăind din învăţămîntul lor, ei prefigurează intelectualii moderni ; vînzîndu-şi cunoştinţele şi ştiinţa, aceşti maeştri ai artei de a vorbi sînt foarte aproape de noi şi de preocupările noastre majore. La urma urmei, n-au studiat ei diferitele tipuri de argumente şi n-au analizat ei natura dovezilor? Aceşti profesori de retorică sînt, cum vom vedea, fraţii noştri.

2.1.2. Protagoras : ideea omului–măsură

Protagoras (485 – 411 aproximativ), cel mai cunoscut dintre sofişti, şi-a împărţit viaţa între Magna Graecia şi Atena, unde a fost prietenul lui Pericle, celebrul aristocrat, lider al democraţiei. Nimic neobişnuit în aceste relaţii privilegiate : Pericle se înconjura de personalităţi strălucite, iar locuinţa sa era locul de întîlnire al intelectualilor din Atena.

Or, ce ne învaţă strălucitul retor care a fost Protagoras? Că **omul singular este măsura tuturor lucrurilor,** norma oricărei realităţi : senzaţia e adevărată în clipa în care o simţim ; ea este măsura adevărului. Astfel, concentrîndu-şi reflecţia asupra omului individual, Protagoras este adevăratul **părinte al relativismului.** Din această cauză va fi combătut cu violenţă de Platon : „Protagoras vrea ca omul să fie măsura tuturor lucrurilor, pentru cele ce există, măsura existenţei lor, pentru cele ce nu există, a inexistenţei lor. Prin măsură, el vrea să spună criteriu, prin lucruri el desemnează obiectele" (Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes,* în *Les Présocratiques,* Gallimard, La Pléiade, p. 990).

Astfel, totul depinde de dispoziţiile omului. Protagoras descoperă puterea subiectivităţii, întrucît omul dă lucrurilor măsura lor. Iată că realitatea în sine dispare şi totul devine subiectiv şi schimbător. Acest principiu al „omului–măsură", unul din nucleele gîndirii sofistice, îl conduce de altfel pe Protagoras la *scepticism* în materie de teologie : „Ignor, spunea el, ce sînt zeii ; subiectul este prea obscur, viaţa prea scurtă". De aceea, cărţile sale au fost arse la Atena.

Anaxagoras, Protagoras, Socrate : hotărît lucru, aceşti filosofi şi sofişti nu au fost întotdeauna apreciaţi pe pămînt grecesc, ca urmare a faptului că au contestat credinţele tradiţionale.

2.1.3. Gorgias : ideea de discurs

Gorgias din Leontinoi (487 – 380 înainte de Hristos), sicilian, a venit în 427 la Atena ca ambasador al oraşului său. Discursul şi elocvenţa sa i-au fascinat pe atenieni. Verbul „a gorgianiza" a început să însemne „a vorbi în public" în maniera lui Gorgias, iar la Olimpia i-a fost chiar ridicată o statuie din aur masiv. A murit la vîrsta de peste o sută de ani, lăsînd un tratat, *Despre nefiinţă sau despre natură.*

Asemenea tuturor sofiştilor, Gorgias a fost profund interesat de taumaturgia limbajului, acea artă de a acţiona asupra sufletelor şi de a exercita o putere asupra lor. Discursul este un mare rege, care poate totul şi face totul. Nimic nu i-ar putea rezista acestui mare tiran care, cu un corp imperceptibil, desăvîrşeşte actele cele mai divine.

2.1.4. Concluzie

Să dăm deci din nou cuvîntul sofiştilor, care nu sînt pur şi simplu nişte şarlatani sau negustori de iluzii, cum susţine Platon în *Sofistul* (231d). Protagoras, Gorgias şi ceilalţi sofişti (Lycophon, Hippias etc.) au fost, după Hegel, adevăraţi maeştri ai Greciei. Datorită lor s-a născut cultura propriu-zisă : „Sofiştii sînt dascălii Greciei, datorită cărora cultura în general a luat fiinţă în Elada" (Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei, I, Filosofia elenă,* trad. rom. cit., p. 337). Şi tot prin ei apare ideea omului aflat în centrul oricărei gîndiri.

2.2. Socrate şi ideea de ştiinţă morală

2.2.1. O influenţă considerabilă

Deşi Socrate nu a scris nimic, opera sa şi influenţa ei sînt considerabile. Pe toată durata secolului al IV-lea, fiecare se pretinde discipol al lui Socrate ; şi, în primul rînd, Platon. Or, cum să ne facem o idee despre adevăratul Socrate, la care nu ajungem direct ci, în mod confuz, prin tradiţii multiple?

Fiu al sculptorului Sophroniscos şi al moaşei Phainarete, Socrate se naşte la Atena către 469. După ce a exercitat un timp meseria paternă, s-a iniţiat în problemele de geometrie şi de astronomie, devenind conştient de misiunea sa, probabil ca reacţie împotriva ideilor sofiştilor. Despre ce e vorba? Despre a face ca filosofia să coboare din cer pe pămînt, să se întoarcă spre problemele de ordin etic.

Pentru aceasta, Socrate face o anchetă la care participă toţi, sofişti, militari sau ghicitori. Va parcurge străzile Atenei. Pretutindeni, în agora — piaţa publică —, în licee sau ateliere, conversează cu toată lumea, fie atenieni ori străini. Ce face, de fapt? Departe de a preda, ajută spiritele să se nască, aşa cum mama sa ajuta trupurile. Exercită deci aceeaşi profesiune ca mama sa. Îi face pe ceilalţi să descopere adevărurile pe care le poartă în ei. Arta lui Socrate este **maieutica.** Ca moaşă spirituală, el pune sufletul faţă în faţă cu sine, pentru a-şi surprinde propriile adevăruri.

Ce e curajul? Ce e dreptatea? Ce e mila? Iată întrebările puse de Socrate interlocutorilor săi. Dar în ce scop? Pentru ca omul să-şi amelioreze sufletul, să acceadă la virtute, să trăiască conform binelui pe care trebuie mai întîi să-l cunoască, deoarece nimeni nu e rău de dragul răului. Răul provine din faptul că omul se înşală în privinţa binelui. Misiunea lui Socrate ne conduce aşadar pe căi diferite de acelea ale fiziologilor, ale filosofilor naturii ca Thales şi Anaximandru. Îndepărtîndu-se de cunoaşterea lumii, Socrate privilegiază **cunoaşterea ca drum al virtuţii.** Filosofia sa este în mod hotărît practică sau etică. Cu el, filosofia devine un **exerciţiu spiritual**, indisociabil de **ironie,** mod de a pune întrebări ce par uşor de rezolvat, dar la care e greu de răspuns. Aceasta este misiunea etică a lui Socrate :

„Căci nu fac nimic altceva decît să colind oraşul încercînd mereu să vă conving, şi pe tineri şi pe bătrîni, să nu vă îngrijiţi de trup şi de bani, nici mai mult, nici deopotrivă ca de suflet, spre a-l face să fie cît mai bun" (Platon, *Apărarea lui Socrate*, trad. rom. de Francisca Bălţăceanu, în Platon, *Opere* I, Editura ştiinţifică, 1974, p. 30).

Nu toată lumea va aprecia această anchetă socratică şi această naştere spirituală. Ironia lui Socrate şi modul său de a vorbi fără oprelişti despre orice lucru a făcut să izbucnească furtuna ce se pregătea de multă vreme. Descumpăniţi şi iritaţi, atenienii au avut o reacţie de apărare a ordinii politico-religioase, reacţie întărită de restaurarea regimului democratic. Nu-l acuzau oare unii pe Socrate de tendinţe oligarhice?

În 399, Socrate, în vîrstă de 71 de ani, e acuzat de a nu cinsti zeii cetăţii şi de a corupe tineretul prin învăţătura sa. Condamnat cu o slabă majoritate, 280 voturi pentru şi 220 împotrivă, să moară bînd cucută, Socrate refuză să fugă. Condamnarea şi moartea sa pun bazele filosofiei universale. Se împlinesc douăzeci şi patru de secole de cînd Socrate a băut cucuta în închisoarea sa din Atena, lăsîndu-ne moştenire gîndirea reflexivă şi actul de înţelegere filosofică mergînd pînă la disprețul total faţă de moarte. Socrate ne arată care este funcţia filosofului :

„Pentru a regăsi funcţia deplină a filosofului, trebuie să ne reamintim că filosofii-autori pe care îi citim şi care sîntem noi înşine nu au încetat niciodată să recunoască drept patron al lor un om care nu scria, nu preda, cel puţin în şcolile de stat, care se adresa celor întîlniţi pe stradă şi s-a aflat în conflict cu opinia publică şi cu puterea, trebuie să ne reamintim de Socrate" (Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Gallimard, p. 48).

Figura lui Socrate nu a fost întotdeauna percepută ca un model al măreţiei umane. Să ne gîndim la Nietzsche : pentru el, Socrate întruchipează sfîrşitul îndrăznelii metafizice. Ce începe o dată cu el? Reflecţia etică, gîndire democratică legată de raţiunea universală. În timp ce presocraticii au în ei ceva din opera de artă, Socrate nu ar fi decît un plebeu incult, alegînd cunoşterea în detrimentul artei şi morala în detrimentul vieţii.

Astfel, viaţa postumă a lui Socrate nu e nicidecum simplă : fiecare şi-a făurit un Socrate pentru uzul propriu!

2.2.2. Concluzie

Cu Socrate ia sfîrşit perioada de gestaţie a filosofiei greceşti clasice. Nu este el oare considerat în mod tradiţional drept părintele filosofiei? Strălucirea gîndirii greceşti va apărea de acum înainte în toată splendoara sa.

3. Inventarea filosofiei ca o creaţie umană universală : secolul al IV-lea grecesc

Cu Platon şi Aristotel, vom aborda doi gînditori care corespund momentului *clasic* al filosofiei greceşti. Raţiunea universală, sigură de puterile ei, se afirmă în sînul filosofiei care apare de acum înainte ca o călăuză şi o **conducătoare** a oamenilor. După Socrate, secolul al IV–lea — cu Platon şi Aristotel — caută un răspuns la sfidările sofiştilor. Itinerarul nostru ne conduce aici pînă la moartea lui Alexandru cel Mare, în anul 323 înainte de Hristos. După această epocă se va impune filosofia numită elenistică, posterioară filosofiilor clasice ale lui Platon şi Aristotel.

Filosofia universală, întemeiată pe raţiune, nu se naşte într-o epocă liniştită, ci într-o lume aflată într-o criză profundă. Războiul peloponezian — între Atena şi Sparta — ia sfîrşit în anul 404 prin zdrobirea Atenei. În secolul al V-lea Atena domină celelalte cetăţi. În 404, Sparta, victorioasă asupra Atenei, îi va succeda în exercitarea hegemoniei. Atenienii vor avea sentimentul unui declin. Tocmai din cauza acestei decadenţe, Platon vrea să întemeieze o filosofie cu adevărat raţională, dînd un răspuns crizei cetăţii ateniene, marcată de instabilitatea politică.

Cît despre Aristotel, acesta va împrumuta de la Socrate şi Platon ideea conform căreia cunoşterea trebuie să reprezinte căutarea necesarului şi a universalului şi să depăşească sfera opiniei schimbătoare şi nesigure.

Astfel, în mod paradoxal, secolul al IV-lea grecesc, dominat de conflicte, reprezintă în acelaşi timp momentul unei străluciri extraordinare. Zguduit de schimbări, acest secol al IV-lea este totodată plin de ardoare şi vitalitate : el dă naştere ideii unei filosofii universale, sigură pe metodele sale şi întemeiată în întregime pe raţiune, pe *logos*.

4. Platon şi inventarea Ideii

4.1. Nostalgia acţiunii politice

Născut la Atena în anul 427, într-o familie aristocratică, Platon a trăit într-o epocă tulbure. Nu numai că asistă la zdrobirea Atenei de către Sparta, dar îl vede pe maestrul său Socrate condamnat de regimul democratic să bea cucuta. Va părăsi Atena, răspunzătoare de moartea lui Socrate şi va călători, poate în Egipt, dar mai probabil în Italia de Sud (Magna Graecia). După mai multe şederi la Siracuza, la curtea lui Dionysos, apoi a lui Dionysos al II-lea (aceste şederi reprezintă tot atîtea eşecuri), fondează în anul 388, lîngă Atena, *Academia,* cu o bibliotecă şi săli de cursuri. Moare la Atena, în vîrstă de optzeci de ani, pe cînd lucra la ultima sa operă, *Legile.*

De fapt, filosofia nu a fost pentru Platon decît acţiune frînată. A scris doar pentru a răspunde la o unică întrebare : de ce a fost condamnat la moarte Socrate cel drept? După părerea sa, moartea lui Socrate este evenimentul cvasi–fondator al filosofiei. Decepţionat de cetatea sa, Platon va elabora un proiect teoretic şi politic, va dezvolta o speculaţie filosofică avînd o destinaţie politică :

> „Privind către acestea şi văzînd totul intrat în neorînduială, sfîrşii prin a fi cuprins de ameţeală, [..] ajungînd însă la gîndul, cu privire la toate cetăţile de pînă acum, că erau prost cîrmuite. Căci tot ce priveşte legile lor este aproape de neîndreptat, fără vreo neaşteptată aşezare în matcă a lucrurilor, printr-o întîmplare a soartei — ceea ce m-a făcut să spun, spre slava dreptei filosofări, cum că doar cu ochii aţintiţi la ea se poate vedea ce înseamnă dreptatea în viaţa cetăţilor şi a inşilor ; că deci nu se va curma răul, în ce priveşte neamul oamenilor, înainte ca gintea celor ce filosofează drept şi adevărat să ajungă la stăpînirea politică, sau mai înainte ca gintea celor ce au puterea în sînul cetăţilor să filosofeze cu adevărat, prin cine ştie ce har divin" (Platon, *Scrisoarea a VII-a,* trad. rom de Cezar Papacostea, în Platon, *Dialoguri,* Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1968, p. 415).

Astfel, preocupat de problemele cetăţeanului dornic de dreptate, ale filosofului interesat de o bună gestionare a treburilor statului, Platon va crea o operă determinantă pentru cultura noastră.

4.2. Ideile

Dar cum poate fi salvată cetatea şi instaurată acolo dreptatea? Cum poate fi introdusă virtutea politică în procesele aducătoare de moarte, care au dus la asasinarea dascălului lui Platon? Ce e de făcut atunci cînd violenţa triumfă pretutindeni, cînd pasiunile generează dezordine? Nu trebuie oare educaţi oamenii?

Or, oamenii nu vor putea fi formaţi decît întemeind existenţa pe Idee, fără de care filosofia e lipsită de sens şi de îndrumare. Numai Ideile, care sînt Absolutul, pot permite exerciţiul filosofic şi excelenţa acţiunii politice. Platon este aşadar gînditorul Ideilor şi, chiar dacă astăzi cuvîntul a devenit banal, s-ar putea totuşi ca Ideea să salveze inteligibilitatea lumii, aşa cum credea Platon.

De ce e necesară **lumea inteligibilă**? De ce nu poate rămîne gîndirea la stadiul sensibilului? Să nu uităm că majoritatea oponenţilor lui Socrate erau sofişti. După Platon, aceştia au subminat cetatea şi funcţionarea ei. Nu au negat ei posibilitatea unui adevăr universal? Nu vede Protagoras în om măsura tuturor lucrurilor? Dacă omul este măsură şi criteriu, mai are Dreptatea vreun sens? Nu rămîne atunci posibilă condamnarea lui Socrate? N-ar trebui creat un alt sistem de referinţă, astfel încît discursul să redobîndească o semnificaţie universală?

Ideile sînt menite să introducă un sens în real şi în viaţă, să salveze cetatea de nihilismul sceptic. Ele formează, după Platon, însuşi nucleul gîndirii.

Dar ce desemnează exact ele? Ceea ce e „real în mod real", izvorul fiinţei lucrurilor, realitatea eternă şi absolută. Căci domeniul sensibil este efemer, schimbător, aşa cum bine spune Heraclit. Totul curge, totul e flux, nimic nu rămîne vreodată la fel. Astfel, natura desfăşoară pentru noi spectacolul devenirii universale, care nu ar putea fi matricea nici unei cunoaşteri. Experienţa, generatoare de decepţie, nu ne oferă niciodată ceva absolut, nici identic.

Pentru a întemeia cunoaşterea şi teoria, trebuie să gîndim cu ajutorul *Ideii, model al tuturor lucrurilor,* termen ultim al ştiinţei, realitate nepercepută şi totuşi mai reală decît fiinţele sensibile fugitive. În *Critica raţiunii pure,* Kant rezumă foarte clar teza platoniciană, atunci cînd împrumută de la filosoful grec termenul de Idee :

> „Platon s-a servit de expresia *Idee* astfel încît se vede bine că el a înţeles prin ea ceva care nu numai că nu este împrumutat niciodată de la simţuri, ci care

depăşeşte mult chiar conceptele intelectului, cu care s-a ocupat Aristotel, fiindcă în experienţă nu se găseşte nicicînd ceva care să-i corespundă. Ideile sînt, la el, arhetipuri ale lucrurilor însele şi nu numai chei pentru experienţe posibile, cum sînt categoriile. [...] Platon a observat foarte bine că facultatea noastră de cunoaştere simte o nevoie cu mult mai înaltă decît să silabisească numai fenomene în conformitate cu unitatea sintetică" (Kant, *Critica raţiunii pure,* Partea a doua, diviziunea a doua, *Dialectica transcendentală,* trad. rom. de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1969, p. 292).

Ideea reprezintă prin urmare fiinţa cea mai profundă a oricărui lucru, principiul oricărei cunoaşteri, modelul cu care lucrurile se străduiesc să semene. Există Idei a tot ce există? Ideea de fir de păr, de noroi sau de murdărie? Aceasta este întrebarea pusă de Platon într-unul din dialogurile sale, *Parmenide.* Răspuns : în lăcaşul lui Zeus nu există nimic josnic, iar noi putem vorbi de Ideea oricărui lucru, aceasta rămînînd identică şi asemănătoare cu sine. Ideea de casă este casa ideală, paradigma, modelul caselor empirice.

4.3. Reamintirea

Dar de unde vin Ideile? Cum e posibil ca omul să poată ajunge la aceste modele ale eternităţii? Reamintirea arată cum se realizează o astfel de însuşire a Eternului de către Sufletul uman : ea desemnează acel act al spiritului prin care acesta îşi reaminteşte lucrurile pe care le-a cunoscut anterior. Astfel se iveşe adevărul în suflet, ca reamintire a Ideii.

Această temă ne e prezentată într-un context mitic. Sufletul, a cărui existenţă e nemuritoare, a cunoscut toate lucrurile înaintea ultimei sale naşteri. Nu se întinde oare lumea Ideilor dincolo de bolta cerească? Urmînd cortegiul lui Zeus, sufletele au contemplat Ideile, acel patrimoniu al adevăratei cunoaşteri. Dar sufletele înaripate, care se puteau mişca în zonele superioare ale universului, şi-au pierdut aripile şi au căzut într-un corp. Înainte de a se contopi cu acest corp, ele contemplau adevărata fiinţă.

Astfel, **cunoaşterea este reamintire,** deoarece sufletul poate accede la formele eterne, şi aceasta în timpul unei vieţi anterioare. Să ne gîndim la celebrele descrieri din *Menon.* Tînărul sclav ignorant nu e oare capabil de

o deducție logică? Nu știe el să rezolve problema dublării patratului? În *Phaidros,* la fel ca în *Menon,* Platon ne convinge de un lucru fundamental : sufletul păstrează reamintirile unor cunoștințe dobîndite înaintea nașterii :

> „Într-adevăr, omul trebuie să se deschidă pentru ceea ce s-a numit *idee* și, plecînd de la mulțimea de simțiri, să ajungă la unitatea cuprinsă în actul judecării. Or, aceasta nu-i alta decît reamintirea lucrurilor pe care sufletul nostru le-a văzut cîndva, pe vremea cînd, în tovărășia unui zeu, abia de-și arunca privirea spre cele pe care noi, în viața de acum, le socotim reale" (Platon, *Phaidros,* 249c, trad. rom. de Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere* IV, București, Editura științifică și enciclopedică, 1983).

Putem vedea în Idei fundamentul ultim al lucrurilor? Nu tocmai. Dincolo de Idei există un principiu necondiționat, Binele sau Divinul, superior atît existenței cît și esenței. Țelul lui Platon e așadar clar : să regăsească etalonul adevărului, modelul distrus de mobilismul lui Heraclit și de sofistică și, astfel, să ne conducă pînă la **Principiul suprem,** ce strălucește și luminează toate lucrurile.

4.4. Peștera

Cu Platon, **dialectica** își schimbă statutul și desemnează un avînt pe deplin dinamic spre adevăr. Introdusă deja de Zenon, ea se definește de acum înainte ca un efect și un demers pentru a ridica omul, treptat, pînă la Idee. Această știință supremă care e dialectica — în opoziție cu opinia și chiar cu știința matematică — desemnează deci o mișcare ascendentă și reglată spre lumea ideală și spre Bine.

Mitul peșterii, cea mai celebră dintre povestirile alegorice ale lui Platon, ne prezintă, în cartea a VII-a din *Republica*, teoria Ideilor și demersul dialectic sub o formă concretă și prin intermediul imaginilor. Înaintea accesului la înțelepciune și la cunoașterea filosofică, situația noastră nu e oare comparabilă cu aceea a prizonierilor înlănțuiți într-o peșteră, fără a fi văzut vreodată lumina zilei? Cu spatele la intrare, ei percep, pe fundalul grotei, umbrele celor ce trec încoace și încolo purtînd statuete și iau aceste umbre drept realități autentice. Dacă vreunul dintre

aceşti prizonieri este întors cu faţa spre lumină, dacă e condus pînă la Idei şi la Bine, o astfel de ascensiune dialectică îl va face să sufere. Umbrele din grotă corespund experienţei sensibile înşelătoare. Nu sîntem oare, în peşteră, prizonierii aparenţelor? Cît despre individul eliberat care se regăseşte în plină zi, în bătaia soarelui arzător, el întruchipează sufletul ce înaintează pînă la Idei şi la Bine.

Ideile redate prin alegoria peşterii sînt fondatoare ale unor aspecte esenţiale ale civilizaţiei occidentale : sufletul uman, ne spune Platon, trebuie să se elibereze de aparenţele lumii sensibile pentru a ajunge pînă la realităţile ideale. Orice căutare filosofică este un exerciţiu purificator, care îi va permite spiritului uman să atingă Ideile şi Binele suveran. Nu trebuie oare să răspundem unei exigenţe absolute? Scopul oricărei educaţii filosofice e să conducă la nişte adevăruri superioare, obiecte ale dorinţei infinite a omului : aceea de a favoriza o mutaţie spirituală a întregii existenţe.

4.5. Eros

Dialogul intitulat *Banchetul* scoate în evidenţă înrudirea dintre ascensiunea dialectică şi dragoste, căci aceasta din urmă e filosofie. Dragostea nu întruchipează oare însăşi filosofia? Nu cumva Eros este cel ce conduce sufletul pînă la banchetul divin, pînă la cerul inteligibil? Iată-l pe Eros în centrul căutării noastre spirituale : el devine nucleul exerciţiului filosofic, **motorul ascensiunii dialetice.** Nu e de mirare că **Banchetul** a avut un impact atît de mare în sfera spiritualităţii occidentale. Platon ne arată în mod genial că filosofia s-a născut sub semnul lui Eros. Căile intelectului pur nu sînt singurele care joacă un rol în filosofie.

Poetul Agathon îşi sărbătoreşte succesul la un concurs dramatic în mijlocul mai multor convivi adunaţi în jurul lui : aceştia beau şi aduc pe rînd laude Zeului Eros. După Phaidros, care vede în *Eros* un zeu fără de pereche, urmează Pausanius care rosteşte o pledoarie în favoarea amorului masculin. În continuare, medicul Eriximah îşi etalează ştiinţa şi concepe Dragostea prin prisma unei teorii cosmice. Vine apoi rîndul lui Aristofan, pentru care Eros este implicat în căutarea unităţii fundamentale.

Socrate vorbeşte ultimul, însă nu îşi exprimă propriile idei. El redă cuvintele Diotimei, preoteasa din Mantineia. În *Banchetul* totul culminează cu discursul lui Socrate redînd cuvintele acestei preotese, al cărei nume

este evocat de poetul german Hölderlin în romanul său *Hyperion.* Eros este **ceva intermediar,** ne spune Socrate. E un amestec, nici pe de-a-ntregul bun, nici întru totul rău, dotat cu o natură intermediară. Fiu al Sărăciei şi al Belşugului, el este lipsă, aspiraţie, dorinţă de a avea ceea ce nu posedă ; nu e nici frumos, nici bun, după cum nu e nici urît, nici rău. Nu întruchipează el oare un *daimon*, adică o fiinţă aflată la mijloc, între oameni şi zei? Acest *daimon* a fost zămislit de sărăcie (*Penia*) şi de ingeniozitate *(Poros*). Eros, care reprezintă **punctul de trecere între ştiinţă şi ignoranţă,** este filosof :

> „Nu-i din fire nici nemuritor, nici muritor ; ci de multe ori, în cîte o aceeaşi zi, cînd înfloreşte şi trăieşte, cînd moare, dar iarăşi învia2ă, ori de cîte ori reuşeşte datorită firii tatălui. [...] Pe de altă parte, el este la mijlocul drumului între înţelepciune şi neştiinţă" (Platon, *Banchetul*, trad. rom. de Cezar Papacostea, Bucureşti, Editura pentru literatură universală, 1968, p. 285).

Daimon-ul care este Eros poate conduce, printr-o serie de etape dinainte reglate, pînă la contemplarea pură a Ideii Frumosului. Pornind de la frumuseţea corpului, îndrăgostitul învaţă să perceapă frumuseţea aflată în suflete ca fiind infinit mai preţioasă, apoi ajunge la frumuseţea îndeletnicirilor şi a regulilor de conduită, înainte de a surprinde frumuseţea cunoaşterii şi, în cele din urmă, Frumosul absolut şi etern, la care participă toate lucrurile frumoase. Astfel, la capătul iniţierii erotice, ne aflăm în faţa **Absolutului Frumosului** ce ni se arată în transcendenţa sa. Viaţa merită trăită numai dacă omul ajunge să contemple frumuseţea eternă.

Care este sensul profund al *Banchetului*? Acela că filosofia e ireductibilă la un discurs intelectual îngheţat, că ea este elan şi viaţă, dragoste, dorinţă şi emoţie a sufletului. Nu este oare filosofia, *stricto sensu,* „dragoste de înţelepciune", lucru exprimat foarte bine de etimologia sa?

4.6. Moartea

Moartea nu este oare şi ea, asemenea dragostei, o formă de educaţie filosofică? Înrudită cu elanul erotic, moartea e o cale a cunoaşterii, un itinerar spre Esenţe şi o ascensiune spre lumină. **Eros** şi **Thanatos**, dorinţa şi moartea, **aceste două căi ale filosofiei** ne semnalează fondul afectiv al

demersului platonician, hrănit atît de afecte cît şi de intelect. A şti să iubeşti şi a şti să mori înseamnă deja a filosofa, prin intermediul unei experienţe în acelaşi timp intelectuală şi legată de sensibilitate.

Filosoful nu se teme de moarte, ne spune Socrate în *Phaidon.* Condamnat la moarte, Socrate trage concluzia că **sufletul e străin corpului** (*sôma*) şi că filosofia înseamnă a te detaşa de acesta din urmă, care nu e decît mormînt (*sêma).* A filosofa înseamnă deci a învăţa să mori, a refuza, chiar în timpul vieţii, orice compromis cu pasiunile corporale. Despre ce e vorba? Despre a fi mort pentru sensibil, astfel încît să te afli în proximitatea adevărului; să alegi Ideile, fugind de corp, obstacol mai degrabă decît mijloc :

> „Nu spuneam oare că sufletul, atunci cînd recurge la trup pentru a cerceta ceva, prin văz, auz sau oricare alt simţ [...] este atunci tîrît de trup către ceea ce nu rămîne identic cu sine niciodată [...]? În schimb, cînd cercetează lucrurile nemijlocit prin sine însuşi, sufletul ia calea către lumea unde tot ce este este pur, etern, nemuritor, fără schimbare. [...] Să ne închipuim un suflet care se desparte de trupul său în stare de puritate [...] adică, de fapt, deprinzîndu-se stăruitor să se despartă cu uşurinţă de viaţă, căci oare nu aceasta e filosofia, o stăruitoare pregătire pentru moarte?" (Platon, *Phaidon,* 79c, 80e, trad. rom. de Petru Creţia, în Platon, *Opere* IV. Bucureşti. Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1983).

Această înţelepciune e legată de o doctrină a nemuririi. De unde expunerea de argumente din *Phaidon* în favoarea **nemuririi sufletului.** Demonstraţia cea mai solidă se sprijină aici tocmai pe tema Ideii. Sufletul cunoaşte Ideile şi seamănă cu ele. Înrudit cu Esenţele, el este simplu, unul şi nemuritor.

Astfel, Platon este într-adevăr filosoful şi gînditorul Ideii. Sufletul ne poate apărea el însuşi ca fiind nemuritor tocmai în virtutea asemănării sale cu Ideea eternă. Ideile sînt cele care reprezintă intuiţia fundamentală a filosofiei platoniciene.

4.7. Statul : de la dialectică la politică

Poate fi gîndită şi realizată o cetate unde să domnească dreptatea? Platon îşi întemeiază pe dialectică speranţa unei acţiuni politice salutare. Dialectica este singura care poate salva statul : nu desemnează ea o

metodă ştiiţifică şi filosofică, vizînd ceea ce depăşeşte particularul şi constînd, după o urcare pînă la Esenţe, la Bine, în a coborî treptele şi a reveni la real?

Căci nedreptatea alterează toate forţele de stat actuale, afirmă Platon în *Republica,* arătînd că în momentul de faţă nu există decît nişte tipuri decăzute şi decadente de societate şi de guvernare : *timocraţia,* unde predomină lăcomia şi violenţa, *oligarhia,* marcată de setea de bogăţii, *democraţia,* dictatură a poporului şi, în sfîrşit, *tirania,* unde tiranul este dominat de pasiuni.

Tipuri foarte semnificative, democraţia şi tirania sînt cu totul străine dreptăţii, care înseamnă armonie. Dacă democraţia are drept cuvînt de ordine libertatea, aceasta din urmă devine repede o licenţă : într-un astfel de regim, fiecare duce genul de viaţă care îi place. Domnie a bunului plac, a egalităţii licenţioase, democraţia întruchipează statul anarhic, unde nici o lege nu e respectată, unde fiecare tinde să îl domine pe celălalt şi se complace în dorinţa prezentă. Fiecare face ce vrea fără a-i fi cerută vreo educaţie, lăsat în voia dorinţei de moment, ignorînd regulile şi constrîngerile. Astfel, beţia libertăţii se preschimbă în dezordine şi în teamă omniprezentă :

> „Tatăl se învaţă să ajungă egal cu copilul şi să se teamă de fii, fiul învaţă să fie egal cu tatăl, nemaiavînd nici ruşine, nici teamă de părinţi, spre a fi liber. [...] într-un astfel de loc, dascălul se teme de elevi şi îi linguşeşte, elevii îi disprefuiesc pe dascăli şi pe pedagogi" (Platon, *Republica,* Partea a IV-a, Cartea a VIII-a, trad. rom. de Andrei Cornea, în Platon, *Opere* V, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1986, p. 372).

Tirania, ultimul stadiu, marchează trecerea poporului de la anarhie la sclavie : dominaţia asupra omului este exercitată de unul singur. Dacă omul democratic se complace în dorinţe multiforme, tiranul stabileşte în sînul statului un exces de servitute. Dar cum e posibilă existenţa tiranului? Tirania presupune o falisificare a vorbirii, o exercitare a puterii politice prin discursul fals şi mincinos.

Poate fi evitată decadenţa şi rezolvată problema politică? Cetatea ideală implică o ierarhie şi o ordine, un echilibru autentic. Clasa filosofilor e menită să comande : filosofii vor fi puşi în fruntea statului, căci ei exprimă raţiunea, cunosc dreptatea în sine şi reprezintă Spiritul. Perfecţionaţi în toate domeniile printr-o formaţie de 50 de ani, educaţi prin muzică şi

gimnastică, dar şi prin matematică şi dialectică, ei sînt capabili să cîrmuiască cetatea, avînd totodată dreptul, la 50 de ani, să se întoarcă la studiile lor. Dacă filosofii cîrmuiesc, *paznicii* veghează la apărarea statului iar *meşteşugarii* şi *ţăranii* (producătorii) se supun. Dreptatea domneşte atunci cînd cele trei ordine îşi îndeplinesc funcţiile, în timp ce unitatea cetăţii e asigurată de „filosoful–rege" care ştie ce e drept în sine şi fereşte astfel comunitatea de decadenţă.

Dar care sînt condiţiile realizării cetăţii drepte? Mai întîi, egalitatea în funcţie a bărbatului şi a femeii : fetele vor primi aceeaşi educaţie cu băieţii, iar personalul cîrmuirii va putea fi recrutat şi dintre tinerele fete. Cele două sexe sînt, aşadar, chemate să primească aceeaşi instrucţie şi să îndeplinească aceleaşi funcţii.

Comunitatea bunurilor, a femeilor şi a copiilor vor determina organizarea vieţii paznicilor. Aceştia nu vor avea pămînt, nici măcar în comun. Iată deci cum arată cetatea raţională : nu numai că femeile nu sînt excluse din treburile politice, dar „comunismul" se impune.

Ce trebuie să gîndim despre cetatea platoniciană? Nu ne atrage cumva descrierea statului din *Republica* pe calea unor deviaţii neliniştitoare? Nu ne aflăm cumva în prezenţa unei aberaţii intelectuale monstruoase? Aşa crede, spre exemplu, Karl Popper, care surprinde în gîndire lui Platon fermenţi „totalitari".

Deşi Platon îşi temperează comunismul în ultima sa operă, *Legile,* el dezvoltă totuşi în acest dialog, la fel ca în *Republica,* vederi politice intransigente întemeiate pe Absolut. Călătoriile sînt strict limitate şi o întreagă legislaţie îi vizează pe cei ce nu cred. Chiar dacă Platon îşi imaginează un compromis între exigenţele idealului şi realitatea umană concretă, el rămîne intolerant şi, în mare măsură, utopist. Nu el este oare **fondatorul utopiei sociale şi politice?**

4.8. Concluzie : ideea Binelui şi filosofia Dragostei

Dacă putem considera uneori himerică şi periculoasă voinţa platoniciană de a defini o constituţie ideală, Platon rămîne totuşi, prin evocarea „Binelui Divin" şi a dragostei, o referinţă constantă.

El este **gînditorul Ideii Binelui**, principiu radical al tuturor Ideilor, a căror lumină îi oferă omului posibilitatea de a accede la cunoaştere. La

limita ultimă a lumii inteligibile, această Idee a Binelui constituie cauza universală a tot ce este Bine şi Frumos în lumea noastră.

Dar Platon este, de asemenea, **filosoful Dragostei.** Adevăratul filosof nu este oare cel ce nu ştie, cel ce e lipsit de Frumuseţe, cel ce iubeşte cu pasiune tocmai Înţelepciunea şi Frumuseţea de care e lipsit? Cu Platon, filosoful se află la mijloc, la jumătatea drumului între ştiinţă şi neştiinţă. El se identifică cu Eros : frumoasă descoperire, care va marca întreaga gîndire occidentală! Filofosul va fi de acum înainte cel ce e conştient de deficienţele şi de limitele sale.

> „Asemenea lui Kierkegaard, creştinul care vroia să fie creştin însă ştia că doar Hristos este creştin, filosoful ştie că nu-şi poate atinge modelul şi că nu va fi niciodată pe de-a-ntregul ceea ce doreşte. Platon introduce astfel o distanţă insurmontabilă între filosofie şi înţelepciune. Filosofia se defineşte deci prin ceea ce îi lipseşte, adică printr-o normă transcendentă care îi scapă şi pe care o posedă totuşi în ea, în oarecare măsură. [...] De aceea Socrate din *Banchetul* apare în acelaşi timp ca fiind acela care pretinde a fi lipsit de orice înţelepciune şi ca o fiinţă al cărei model de viaţă e admirat" (Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard, Folio Essais, p. 81).

Frumosul, Dragostea, Ideea : tot atîtea contribuţii ce vor zgudui filosofia occidentală prin numeroasele influenţe exercitate de la Platon pînă în zilele noastre. În secolul al II-lea după Hristos, Plotin se referă la Binele transcendent din *Republica.* Sfîntul Augustin exprimă apoi revelaţia biblică într-un limbaj platonician. În epoca Renaşterii, Academia florentină a lui Marsilio Ficino (1433 – 1499) se constituie în jurul figurii lui Platon. Ficino, maestrul şcolii platoniciene din Florenţa, traduce dialogurile lui Platon. Dar platonismul va inspira de asemenea opera lui Galilei şi pe aceea a marilor filosofi clasici din secolul al XVII-lea.

În domeniul artei, frumosul ideal se va afla în centrul căutărilor pînă în secolul al XVIII-lea şi chiar după aceea. Să ne gîndim la influenţa lui Platon asupra lui Baudelaire şi Mallarmé. Dacă există un platonism al savanţilor, legat de ideea că ştiinţa modernă e scrisă în limbaj matematic şi de importanţa geometriei în doctrina platoniciană, există de asemenea un platonism al artiştilor : dragostea de frumos fecundează în acest caz teoria estetică.

Astfel, comorile lui Platon se dovedesc a fi inepuizabile. Platon împacă raţionalitatea şi poezia, logosul şi misterul, claritatea discursului şi sensul

transcendenței, fie că o face prin marile mituri escatologice care ne descriu soarta viitoare a sufletului sau prin dinamismul dialogului filosofic, această adevărată dramă.

5. Aristotel şi inventarea unor noi concepte

5.1 Un gînditor enciclopedic

Născut în 384 la Stagira, în Macedonia, a sosit în Atena la 17 ani, şi, timp de aproape 20 de ani, discipol al lui Platon, Aristotel se înscrie chiar el printre platonicieni : „Noi, platonicienii", scrie el în „Metafizica". Totuşi, el se arată critic faţă de maestrul său şi pune la îndoială teoria platoniciană despre Idei, concepute ca depăşind realităţile (empirice). El reconsideră platonismul şi refuză ideea unei alte lumi, distinctă de lumea sensibilă.

Preceptor al viitorului Alexandru cel Mare, apoi fondatorul *Liceului* sau *Peripatos*, şcoală filosofică creată la Atena şi unde se filosofa în timpul plimbărilor, Aristotel îşi va preda 13 ani învăţătura în acest oraş, pe care-l va părăsi la moartea lui Alexandru cel Mare, în 323 î.H., moment în care devine suspect. Moare în anul următor, în vîrstă de 62 de ani.

Aristotel sau puterea raţiunii : a totalizat ştiinţa vremii sale şi a unificat într-un sistem cunoştinţele epocii. În domeniul biologiei, eticii, politicii, a sistematizat cunoştinţele. Dar cum l-am putea uita pe „inventatorul" logicii şi metafizicii? Pe scurt, Aristotel a fost un gînditor enciclopedic, care a sistematizat gîndirea greacă şi a lăsat o operă imensă, din care doar o parte ne-a parvenit. Gîndirea sa reprezintă o culme.

5.2. Ideea de logică

Aristotel este înainte de toate **întemeietorul logicii**, al ştiinţei discursului bine făcut, al instrumentului ce permite edificarea cunoaşterii universale şi necesare ; dar trebuie să precizăm că, abia la 200 de ani după Hristos, *Organon*-ul (instrument, în limba greacă) începe să desemneze doctrina logică a lui Aristotel, apoi, în secolul al VI-lea, totalitatea operelor logice ale filosofului.

Ce face, de fapt, Aristotel? Studiază legile discursului şi regulile funcţionării limbajului. De unde partea cea mai importantă a operei sale, teoria **silogismului**, o înşiruire de trei propoziţii care stabilesc necesitatea unei concluzii pornind de la două propoziţii cunoscute deja, premisele. „Silogismul este o vorbire în care, dacă ceva a fost dat, altceva decît datul urmează cu necesitate din ceea ce a fost dat." (Aristotel, *Organon, Analitica primă,* 24b, trad. rom. de Mircea Florian, Bucureşti, Editura IRI, 1997) El demonstrează adevărul şi reprezintă instrumentul specific al ştiinţei. Pentru a înţelege mai bine mecanismele silogismului, să luăm acest exemplu celebru şi clasic :

Toţi oamenii sînt muritori (premisă majoră)
Or, Socrate este un om (premisă minoră)
Deci Socrate este muritor (concluzie).

Creator al logicii, ştiinţa raţionalismului coerent, şi al silogismului, instrument al demonstraţiei, Aristotel este salutat după cum urmează de Hegel în *Prelegeri de istoria filosofiei* :

„Este un merit nepieritor al lui Aristotel de a fi devenit conştient de activităţile intelectului abstract, de a fi recunoscut şi determinat formele pe care le ia gîndirea în noi. Fiindcă, oricît de uscată şi de lipsită de conţinut ne-ar părea înşirarea diferitelor feluri de judecăţi şi silogisme şi a variatelor lor limitări [...], cel puţin nu este îngăduit ca, prin opoziţie, să fie ridicată altă ştiinţă mai presus de ea şi împotriva ei" (Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei, I, Filosofia elenă,* trad. rom. cit., p. 651).

5.3. Noi instrumente conceptuale : cele patru cauze

Formalizarea raţionamentului nu este decît preludiul ştiinţei, condiţia posibilităţii studiului naturii. Logica precedă aşadar Fizica, al cărei obiect îl constituie natura, fiinţele naturale. Dar ce sînt acestea din urmă? Spre deosebire de fiinţele artificiale, ele conţin în ele însele principiul schimbării lor.

Cum poate fi studiat universul natural? Pentru a explica realităţile naturale în devenire, Aristotel elaborează teoria celor *patru cauze* : a cunoaşte înseamnă a da seama de constituirea fiinţelor prin mijlocirea cauzei, condiţie a existenţei oricărui lucru. Pe cînd la Platon nu există decît o teorie a cauzalităţii în germene, Aristotel ne oferă o reală doctrină a cauzei.

Travaliul artei, care imită natura, ne permite să înțelegem mai bine ce anume se află în joc. Iată un bloc de marmură în atelierul unui sculptor. Cum se va realiza efectiv statuia?

Cauza materială a realizării este marmura, suport al transformării. **Cauza eficientă** este agentul transformării, în cazul de față sculptorul cu dalta sa. **Cauza finală** desemnează scopul în vederea căruia are loc transformarea. Cea aflată în joc aici este intuiția sculptorului. În sfîrșit, **cauza formală** reprezintă principiul organizării materiei, ideea ce structurează obiectul transformat, modelul acestuia din urmă. Forma actualizează marmura într-o Afroditâ sau într-un Hermes.

Cu Aristotel se constituie deci **prima teorie a cauzei.** Chiar dacă știința modernă a diminuat importanța acestui ansamblu explicativ, respingînd mai ales cauza finală, meritele lui Aristotel sînt evidente. Dornic să explice totul, filosoful tinde să elibereze cunoașterea de discursul mitic și să creeze instrumente conceptuale decisive. El încearcă să răspundă la întrebarea „*de ce?*" inventînd noi concepte. Știința cunoaște prin cauze, așa susține Stagiritul, care dezvăluie de asemenea structura generală a universului. În linii mari, sistemul astronomic al lui Aristotel e următorul : Pămîntul se află în repaus, în centrul *cosmosului,* format dintr-o *lume supralunară* prevăzută cu o mișcare perfectă și veșnică, și o *lume sublunară* (sub lună), imperfectă, deoarece e supusă generării și coruperii.

În cadrul lumii sublunare, formele vii îi reține în mod special atenția lui Aristotel care, crescut într-o familie de medici, este **cel mai mare dintre biologii antici.** Darwin însuși notează că Cuvier nu era decît un elev pe lîngă Aristotel. Atunci cînd tratează despre problema vieții, Aristotel privilegiază cauzele finale și invocă principiul vital, sufletul, pentru a explica viul :

> „E necesar să definim caracteristicile viului, să descriem ce este el, să spunem care e natura sa, care sînt proprietățile sale și să examinăm fiecare din părțile sale luate separat[...]. Vedem că dacă această caracteristică este sufletul sau o parte a sufletului [...], naturalistul va fi cel ce va trebui să vorbească despre suflet și să-l cunoască, dacă nu în întregime, măcar acea parte a sufletului care face ființa vie să fie ceea ce este" (Aristote, *Les Parties des animaux,* Belles Lettres, p. 7).

De la Lucrețiu la biologia moleculară, această explicație prin suflet și corp a fost criticată și condamnată ca o boală infantilă a spiritului uman. E

parțial adevărat. Totuși, această boală infantilă constituie poate o parte integrantă din noi însine, mai ales în sfera viului. De altfel, doctrina aristotelică a sufletului este, așa cum vom vedea, foarte deschisă. Sufletul nu este aici un principiu spiritual.

5.4. Antropologia

Cel dintîi dintre biologii cunoscuți, Aristotel este de asemenea un eminent antropolog.

Ce este omul pentru el? Nu mai e o pluralitate ca în doctrina platoniciană, unde corpul reprezintă mormîntul sufletului, ci o unitate **psihosomatică,** o totalitate unde sufletul se dovedește a fi un principiu de organizare și o formă a ființei vii. Cu toate acestea, o definiție unică a sufletului uman nu ar putea explica varietatea viului. Ființele vii posedă un suflet, **sufletul vegetativ** sau sufletul plantelor, **sufletul senzitiv** sau sufletul animalelor și, în sfîrșit, un **suflet dotat cu rațiune**, la om. Sufletul are deci o triplă funcție, vegetativă, senzitivă și intelectuală, așa cum ne spune Aristotel în tratatul său *Despre suflet.*

Sufletul este prin urmare forma corpului și, invers, nu există corp fără suflet. Legat intrinsec de corp, sufletul nu poate exista fără materia din care e alcătuit și dispare o dată cu ea. Este o viziune unitară fecundă, care îl va stînjeni în secolul al XIII-lea pe sfîntul Toma, atunci cînd va dori să împace creștinismul cu doctrina lui Aristotel. Dacă sufletul reprezintă principiul de organizare a corpului și dispare împreună cu el în clipa morții, integrarea lui Aristotel în sînul unei viziuni creștine devine foarte dificilă.

Pe scurt, Aristotel inventează noi grile conceptuale. În mod special, noțiunea de suflet e necesară pentru explicarea complexității vieții. Teoria cauzalității, definirea sufletului ca formă a corpului : Aristotel a studiat și a explicat multe lucruri!

5.5. Metafizica

Fizica și studiul viului (care este doar unul din capitolele fizicii) ne aduc pe calea metafizicii, știință a realității prime, a ființei ca ființă. Totuși, termenul de metafizică nu îi aparține lui Aristotel. Către anul 60 înainte de Hristos, Andronicos din Rhodos a numit metafizică (termen desemnînd ceea ce vine după fizică) operele lui Aristotel care urmează după *Fizica.*

Dintr-un anumit unghi (deoarece termenul nu îi aparţine) Aristotel este deci **inventatorul metafizicii, ştiinţă care studiază Fiinţa,** adevărata substanţialitate, şi care cercetează cauzele prime ale Fiinţei ca fiinţă : „Obiectul cercetării noastre [obiectul filosofiei prime] este substanţa, pentru că noi pornim în căutarea principiilor şi cauzelor substanţelor" (Aristotel, *Metafizica,* trad. rom. de Şt. Bezdechi, Bucureşti, Editura IRI, 1999, p. 457). Această metafizică se sfîrşeşte printr-o ştiinţă divină, *teologia,* al cărei obiect e Dumnezeu, Primul Motor care declanşează toate mişcările fără a fi el însuşi mişcat. Formă pură fără materie, imobil şi etern, gîndire pură gîndindu-se pe sine, Dumnezeu desemnează o formă perfectă şi un principiu de inteligibilitate. El este cea mai înaltă activitate şi inteligibilul pur.

5.6. Etica : dreapta măsură, fericirea...

Deşi nu a inventat etica, al cărei creator este Socrate, Aristotel i-a dat totuşi o formă organizată şi a introdus noi grile conceptuale.

Regula de aur a eticii? *Dreapta măsură,* calea de mijloc potrivită, căutarea celui mai bun echilibru. Astfel, curajul reprezintă echilibrul între laşitate şi temeritate. Un bun echilibru între două excese satisface aşadar exigenţele moralităţii şi ale eticii. Fericirea este astfel îndepărtată de extreme.

Noţiunea de fericire e omniprezentă în *Etica nicomahică*, lucrare în care Aristotel ne prezintă morala sa. Aristotel e *eudemonist* : nu este oare fericirea scopul suprem al vieţii? Nu este frapat orice observator imparţial de urmărirea universală a binelui, ce caracterizează demersul uman? Toţi oamenii, fără excepţie, doresc fericirea, a cărei natură trebuie determinată. Care este deci binele propriu omului? Numai omul poate duce o viaţă întemeiată pe raţiune, care îi permite accesul la bine şi la fericire. E vorba aşadar de a urma calea raţiunii, pentru a atinge binele specific uman. Apare aici o mare diferenţă faţă de Platon, pentru care Binele era o realitate transcendentă. Realismul călăuzeşte de altfel gîndirea etică a lui Aristotel. O viaţă fericită presupune o activitate care să nu fie frînată de prea multe obstacole exterioare. Virtutea şi fericirea nu pot fi disociate de condiţiile de viaţă care le fac posibile.

În aceste condiţii, cum putem separa etica de politică? Ele formează două ştiinţe inseparabile.

5.7. Politica

Aristotel abandonează utopia platoniciană : cu *Politica* sa, el e foarte departe de Platon, de cetatea ideală şi de constrîngerile sale din *Republica.* O dată mai mult, aşa cum se întîmplă în sferele biologiei, antropologiei sau eticii, el se doreşte a fi mai puţin teoretician şi mai mult analist apiecat asupra faptelor. Modelul invariabil imaginat de Platon în *Republica* e respins în favoarea studiului datelor reale.

Dintr-o astfel de perspectivă descriptivă şi concretă, cum să nu fie subliniată menirea socială a omului, *animal politic* care se realizează înainte de toate în comunitate cu semenii săi? Departe de a fi pur şi simplu legală, societatea este naturală, căci nici un om nu e dotat cu autosuficienţă. Realitatea fundamentală? Cetatea, care creează fericirea comună a cetăţenilor şi permite omului să-şi împlinească natura :

> „Din toate acestea se vede că statul este o instituţie naturală şi că omul este prin natura sa o fiinţă socială, pe cînd antisocialul din natură, nu datorită unor împrejurări ocazionale, este ori un supraom, ori o fiară, ca acela batjocorit de Homer" (Aristotel, *Politica*, trad. rom. de El. Bezdechi, Editura Antet, 1996, pp. 5–6).

Ce regim va permite „animalului politic" să trăiască cel mai bine posibil? Aristotel preferă un regim moderat şi temperat, unde clasa de mijloc joacă un rol important ; el subliniază excelenţa **guvernării „oamenilor mijlocii",** care nu se bucură de un exces de bogăţie. Iarăşi teoria căii de mijloc, ca în *Etica nicomahică*! Bunul echilibru, iată regula de aur aflată departe de himerele şi de comunismul lui Platon. Ideal echilibrat, care e departe de a-şi fi pierdut actualitatea! Oamenii medii, ne spune Aristotel, nu vor fi mînaţi de invidie iar lăcomia nu-şi va găsi loc în inima lor. Cei ce sînt excesiv de bogaţi nu vor să se supună, iar cei cu adevărat săraci sînt prea abjecţi. „Cele dintîi elemente pe care le cere ştiinţa politică sînt oamenii în numărul şi cu calităţile fireşti pe care trebuie să le aibă, şi pămîntul cu întinderea şi proprietăţile pe care trebuie să le aibă. [...] O orînduire nu este cu putinţă în sînul unei mulţimi prea mari" (Aristotel, *Politica*, trad. rom. cit., p. 123, 125).

5.8. Concluzie : inventarea cadrelor teoretice ale Occidentului

Întemeietor al logicii, cel dintîi biolog cunoscut, antropolog, gînditor al eticii şi al politicii, Aristotel inventează cadrele teoretice ale Occidentului. El va determina dezvoltarea scolasticii şi a tomismului şi va marca întregul nostru orizont de gîndire. El este nici mai mult nici mai puţin decît „prinţul filosofilor".

6. Şcolile elenistice : un nou concept, indiferenţa spirituală

6.1. Perioada elenistică : inventarea artei de a trăi

De ce această nouă perioadă în istorie? De ce introducerea unor noi concepte? Unei cezuri istorice îi corespunde o ruptură în istoria ideilor, căci ne aflăm într-un moment deosebit de tulbure şi sumbru al istoriei greceşti. La moartea lui Alexandru cel Mare, nenorocirea pune stăpînire pe greci şi vechiul echilibru, zdruncinat deja de-a lungul veacului al IV-lea, se sfarmă definitiv. Imperiul lui Alexandru cel Mare, pe care şi-l dispută generalii săi, se fărîmiţează. După o luptă de patruzeci de ani, el se împarte în trei mari regate : Egiptul Lagizilor, Siria Seleucizilor şi Grecia Antigonizilor. Lumea glorioasei Grecii clasice, a Atenei ce a strălucit pretutindeni şi a parcurs marea aventură a spiritului, se prăbuşeşte definitiv.

Să fie vorba doar de o fază de decadenţă? Dimpotrivă, ceea ce se pierde ca plenitudine se cîştigă ca deschidere. Campania lui Alexandru în Asia s-a aflat la originea unei descentralizări intelectuale fecunde. Se naşte **un nou spaţiu de gîndire,** mai deschis datorită cosmopolitismului : Grecia descoperă imensitatea lumii, căci schimburi inedite duc la întîlnirea dintre două culturi : cea a Orientului şi cea a Occidentului. Într-un univers destabilizat, dar şi lărgit, categorii noi vor organiza demersul şi căutarea înţelepciunii.

Abordare hotărît practică : într-o situaţie nefericită, trebuie inventată o nouă artă de a trăi şi de a crea valori. Chiar dacă împrejurările sînt ostile, oamenii trebuie să găsească un răspuns pentru suferinţa lor. Deoarece echilibrul intern al cetăţii s-a clătinat, deoarece vechea lume ordonată trozneşte din toate părţile şi ceva se află în agonie, se impune căutarea

salvării. Pe ce își va întemeia omul viața de acum înainte? Unde va găsi un colac de salvare?

6.2. Înțelepciunea, detașare a sufletului

Ceea ce caracterizează această perioadă, în același timp tulbure și deschisă, este **căutarea fericirii.**

Fericirea? Un concept întîlnit deja la Platon și Aristotel. Cu toate acestea, el va fi descoperit acum dintr-o nouă perspectivă : ca detașare spirituală, ca indiferență a sufletului. Despre ce e vorba? Despre cucerirea unei stări de absență totală a neliniștii. Înțeleptul trebuie să ajungă la impasibilitate, să devină invulnerabil la relele vieții. Eliberat de temeri, de dorințele deșarte și de pasiuni, el gustă ataraxia sau seninătatea intelectuală. Independent, el scapă de chinurile rezervate oamenilor de rînd. Se află aici, incontestabil, o cotitură în gîndire și în reflecție. În timp ce la Platon înțelepciunea se întemeiază pe contemplarea Ideilor, conduita omului călăuzit de rațiune se caracterizează acum prin *retragere*. **Să nu te atașezi de nimic**, acesta e cuvîntul de ordine. Mișcării dinamice spre Esență i se opune pura mîntuire interioară. Acest ideal va îmbrăca forme diferite cu fiecare școală, dar se va afirma în toate.

Astfel se naște, cu începere din secolul al III-lea, **etica** în specificitatea sa, ca reflecție a subiectului ce caută o regulă de conduită în el însuși și încearcă să scape de angoasă. Dacă Socrate este, în esență, părintele eticii, aceasta din urmă nu se constituie decît în timpul perioadei elenistice. Atunci se afirmă un punct de vedere cu adevărat etic :

> „Toate moralele acestei epoci [...] au același scop : să confere acțiunii oricărui individ o orientare generală în așa fel încît, lăsat în seama sa, să fie capabil să-și găsească «salvarea» în viață, adică să se apere, cît mai mult cu putință, de relele care constituie soarta obișnuită a unei existențe umane, să nu se lase strivit de cele pe care nu le-a putut evita. Întreaga filosofie e subordonată acetui dublu succes, toate părțile sale sînt concepute în raport cu un rezultat de care individul e imediat interesat“ (Léon Robin, *La Morale antique*, PUF, p. 50).

Acest ideal, etic și pragmatic, caracterizează epicurismul și stoicismul, dar și scepticismul. Gîndirea elenistică și imperială elaborează conceptul de independență spirituală, etapă decisivă în istoria ideilor filosofice. Colacul

său de salvare? Sinele, ca pură gîndire autarhică, lucru pe care ni l-au arătat deja cinicii.

6.3. Cinicii şi ideea de impasibilitate

Dezvoltîndu-se din secolul al V-lea înainte de Hristos, cu *Antistene* (445 – 365 înainte de Hristos) pînă în secolul al IV-lea după Hristos, şcoala cinică este în general integrată în filosofia elenistică, deşi figura sa cea mai marcantă, *Diogene din Sinope* (413 – 327 înainte de Hristos) e contemporan cu Alexandru cel Mare.

Cinicii au o reputaţie proastă. În orice dicţionar, după definirea şcolii cinice, se menţionează semificaţia peiorativă a termenului. Şi totuşi, după cum spune Nietzsche, cinismul este poate „cel mai înalt lucru ce poate fi atins pe pămînt" (Nietzsche, *Ecce homo*).

Doctrina şcolii lui Antistene a fost numită astfel după gimnaziul unde era predată (Cynosarges). Botezul lingvistic i se datorează însă lui Diogene. Diogene din Sinope consideră cîinele drept simbol. El se numeşte pe sine cîine pentru a ilustra atitudinea de dispreţ faţă de convenţii, proprie cinismului. Dacă cinicii îi prefigurează prin anumite aspecte pe stoici şi epicurieni, ei şochează mai mult decît aceştia. Ei sînt nişte provocatori, a căror atitudine excentrică reprezintă o critică la adresa riturilor civilizaţiei. Diogene trăieşte în celebrul său butoi şi îi răspunde lui Alexandru, care îl întreabă ce doreşte : „Dă-te la o parte ; nu-mi lua lumina soarelui!"

Prin ce anume îi vestesc cinicii pe stoici şi pe epicurieni? Pentru ei nu există decît un singur lucru, libertatea, care înseamnă impasibilitate şi stăpînire de sine. Cinismul sau **libertatea spirituală** : apatia stoică nu e departe.

6.4. Şcoala sceptică şi îndoiala

Să aruncăm acum o scurtă privire asupra şcolii sceptice.

■ *Pyrrhon din Elea* (365 –275 înainte de Hristos), filosoful grec fondator al scepticismului, a participat poate la campania lui Alexandru în Asia şi s-a iniţiat probabil în înţelepciunea indiană a „gimnosofiştilor", înţelepţi ce nu purtau veşminte şi duceau o existenţă de asceţi contem-

plativi. La întoarcerea sa din Asia, Pyrrhon a dus o viață exemplară şi înțeleaptă. Obiectivul lui Pyrrhon : pacea sufletului.

La Pyrrhon şi la sceptici, filosofia se caracterizează prin îndoială. *Scepticism* : termenul vine, într-adevăr, din grecescul *skeptikos* (cel ce examinează) şi desemnează la origine doctrina pyrrhonienilor, conform căreia spiritul uman nu poate atinge nici un adevăr general, şi care practicau suspendarea judecății (*époche*, stare de îndoială). Pe scurt, să ne abținem de la orice judecată, astfel încît să atingem indiferența, ataraxia, absența oricărei tulburări. Suspendarea judecății ne va aduce pacea : ea e însoțită de liniște şi de odihna sufletului.

■ Dacă, la începutul secolului al II-lea înainte de Hristos şcoala sceptică cunoaşte o eclipsă, ea renaşte în secolul I înainte de Hristos, cu *Aenesidemus* şi, îndeosebi în secolul al II-lea după Hristos, cu *Sextus Empiricus*, medic filosof grec care a sintetizat argumentele Şcolii sceptice : sîntem incapabili de a cunoaşte adevărul şi toate afirmațiile sînt echivalente. Nu există nici un criteriu al adevărului în nici un domeniu! Ce rămîne atunci de făcut? Să trăieşti fără nici o dogmă, în mod empiric.

■ Neapreciat şi deformat, redus adesea la o înclinație spre nehotărîre, discreditat ca o dovadă de slăbiciune, scepticismul antic dezvăluie esența îndoielii şi stabileşte o **legătură între îndoială şi liniştea mentală** : e o poziție fundamentală pentru gîndirea umană. Montaigne se va referi foarte des la Pyrrhon.

6.5. Epicur şi şcoala sa

6.5.1. Un contemporan al decadenței lumii greceşti

Născut în 341, în insula Samos, Epicur va trăi şaptezeci şi doi de ani şi va înfrunta fără încetare boli foarte dureroase, pe care le va suporta cu demnitate, conform filosofiei sale. Fiu al unui învățător, el vine în 323 la Atena şi, în 306, dobîndeşte Grădina, un teren situat în nord–vestul Atenei. Această Grădină celebră va da numele şcolii şi în acest loc vor trăi, în deplină armonie, numeroşi elevi, printre care se numără femei şi sclavi. Aici se afirmă vocația universală a filosofiei, fiecare putînd participa la lucrarea

rațiunii și la edificarea înțelepciunii. Comunitatea întruchipează astfel un proiect de viață și o voință de „a trăi bine" alături de prieteni, de a avea un trai fericit, și aceasta în pofida vicisitudinilor soartei.

Către anul 300 înainte de Hristos, Zenon își întemeiază propria școală, rivală a epicurismului. Astfel, „Porticul" stoic se naște cîțiva ani mai tîrziu, stînd mărturie, la rîndul său, despre voința de a găsi o salvare într-o perioadă de criză. Grădina și Porticul întruchipează în mod atît de remarcabil noul ideal al moralei grecești, încît eclipsează Academia lui Platon și Liceul lui Aristotel, lipsite, evident, de întemeietorii lor.

6.5.2. Un vid traversat de atomi

Epicur face din senzație fundamentul oricărei cunoașteri : criteriu unic al adevărului, ea ne pune în contact cu lucrurile exterioare iar atunci cînd e repetată, lasă în fiecare niște amprente ce permit recunoașterea obiectelor. Avem de-a face aici cu o *canonică* sau *logică*, cuprinzînd ansamblul regulilor necesare în căutarea adevărului.

Dar partea cea mai importantă a doctrinei este *fizica* ; în timp ce canonica semnalează căile prin care putem accede la realitate, fizica desemnează o propedeutică ce conduce la calea regală a înțelepciunii. Fizica? Știința naturii, oferind calmul și pacea sufletului.

De ce calmul? De ce seninătatea? În lume nu există decît vid și atomi. Fidel învățăturii lui Leucip și Democrit, Epicur ne propune, într-adevăr, o **concepție atomistă a realului.** Nu se explică oare varietatea infinită a lucrurilor — așa cum susțineau Leucip și Democrit — prin combinațiile unor elemente simple, atomii? Ce mai rămîne după ce orice cauză transcendentă a fost îndepărtată? Jocul unor corpuscule indivizibile (atom, în limba greacă), solide, imuabile, formînd conglomerate efemere ce se dizolvă și dau naștere apoi unor noi sisteme. Atomii, în număr infinit, aflați neîncetat în mișcare, se deplasează cu o viteză infinită în vid, iar infinitatea numărului lor generează lumi în număr nelimitat.

Așadar, atomi, vid și mișcare. Cum să înțelegem natura lucrurilor? Epicur enunță trei principii fundamentale, principii centrale în parcursul nostru filosofic : nimic nu e creat din nimic ; nimic nu e distrus în mod absolut ; universul este veșnic. O fizică avînd la bază principii ce elimină orice operație divină, iată arierplanul moralei.

„În primul rînd, nimic nu se iveşte din nefiinţă. Altfel, totul s-ar naşte din tot, fără a avea deloc nevoie de seminţe. Iar dacă ceea ce dispare ar reveni prin distrugere la nefiinţă, ar pieri toate lucrurile. [...] Iar întregul a fost întotdeauna aşa cum este acuma şi tot aşa va fi mereu : nu există nimic în care să se poată preschimba." (Epicure, *Lettre à Hérodote*, în P. Boyancé, *Epicure*, PUF, p. 60)

Deci, trei principii decisive :

- nimic nu se naşte din nefiinţă ;
- nimic nu dispare în nefiinţă ;
- totul este veşnic.

6.5.3. Conceptul de clinamen, fondator al autarhiei

Dar cum se întîlnesc atomii şi cum formează ei corpuri? Aici intervine conceptul de *deviere*, poate un aport al lui Lucreţiu, discipol latin al lui Epicur în secolul I înainte de Hristos.

Atomii, însufleţiţi de o mişcare eternă, se deplasează prin vid şi tind în jos. Conform logicii, ei ar trebui să coboare la nesfîrşit, unii alături de alţii. N-ar trebui să presupunem, pentru a ieşi din încurcătură, o deviere, o putere de a se abate de la linia dreaptă a căderii? În mişcarea rectilinie care poartă atomii prin vid în virtutea greutăţii lor, aceştia se îndepărtează de verticală. Fără această deviere, ne spune Lucreţiu, toţi atomii ar cădea în vid, ca picăturile de ploaie.

În profunzime, conceptul de *clinamen* fundamentează autonomia şi chiar autarhia omului. Devierea atomilor ofcră baza unei **filosofii morale a libertăţii** : în această îndepărtare uşoară faţă de linia dreaptă apare conştiinţa etică şi se făureşte posibilitatea de a fi un om liber. *Clinamen* înseamnă, potenţial, independenţă integrală. În opoziţie cu stoicii care cred în destin, epicurienii nu cred că mersul lumii ar fi determinat de necesitate sau de destin.

6.5.4. Sufletul, corporal şi muritor

Pentru a atinge calea regală a înţelepciunii, trebuie să înţelegem că sufletul nostru e material. În timp ce Aristotel se foloseşte de suflet,

considerat drept o forță a corpului, pentru a demonstra complexitatea vieții, epicurienii consideră sufletul un principiu în întregime material şi muritor. Ce departe sîntem de Platon, pentru care sufletul e nemuritor şi aproape divin! Dimpotrivă, *Scrisoarea către Herodot* afirmă un materialism fără concesii. Format din părți subtile împrăştiate în tot corpul, cauză principală a sensibilității, sufletul nu încetează niciodată să simtă. După ce întregul organism s-a descompus, sufletul se risipeşte şi se împrăştie. Corporal, material, el e pradă disoluției. Prin urmare, cei ce susțin că sufletul este incorporal spun prostii (*Scrisoare către Herodot*). Da, **nu există nimic în afară de lucruri**, iar sufletul desemnează la rîndul său un lucru. Aşa cum ne spune fără încetare Lucrețiu de-a lungul cărții a III-a din *De natura rerum,* sufletul este pradă bolii şi vindecării iar agonia trupului e şi cea a sufletului. Dacă sufletul n-ar fi un lucru asemănător celorlalte lucruri, cum s-ar putea înțelege influența trupului asupra sufletului, fie că e vorba de boală sau de beție?

„Deci sufletul cu firea lui aceasta,
E-nchis în corp şi el e păzitorul
Acestuia şi păstrătorul vieții.
Prin rădăcini comune corp şi suflet
Se țin legate la un loc şi nu pot
Să fie despărțite fără numai
Cu nimicirea lor. [...]
Tu nu poți scoate cugetul şi sufletul
Din corpul tău întreg, fără ca toată
Ființa ta să nu-şi destrame firea.
Aşa de-mpleticiți le sînt atomii
Chiar din urzitul lor, că trup şi suflet
Aceeaşi viață au de-a lungul vieții.
Făr-ajutorul celuilalt nici unul
Nu poate-avea simțirea lui aparte"
(Lucrețiu, *Poemul naturii*, trad. rom. de T. Naum, Bucureşti, Editura ştiințifică, 1965, pp. 154–155).

6.5.5. Conceptul de ataraxie

Dacă sufletul, avînd aceeaşi natură cu trupul, moare o dată cu el, de ce să ne temem de moarte, care nu înseamnă nimic pentru noi? Să renunțăm

la o spaimă ce ne tulbură liniştea şi pacea. Trebuie să înţelegem în toată complexitatea ei argumentaţia epicurienilor, dornici să dezintegreze conceptul de moarte şi să-l abolească, astfel încît să edifice adevărata înţelepciune, plămădită din raţiune şi din echilibru senin.

■ Sufletul nu e decît un agregat de atomi, care se dispersează la moarte. Astfel, moartea este sfîrşitul a tot ce există : în aceste condiţii, ce ne pasă de ceea ce se va întîmpla cînd noi nu vom mai fi? Desigur, o iluzie rămîne permanent vie în noi : însufleţim, în gînd, cadavrul care vom fi şi îl dotăm cu sensibilitate. O, naivitate! Presupunem că ceva din noi va supravieţui. Înseamnă să nu vedem, spune Lucreţiu, că în adevărata moarte nu există un alt sine care, veşnic viu, să-şi poată deplînge propria dispariţie şi să geamă văzîndu-se inert. În realitate, moartea este moartea morţii : ea desemnează o stare în care omul nu poate simţi nimic. Pe de altă parte, atîta timp cît existăm, moartea nu este nimic. Astfel, moartea nu ne atinge niciodată. Atîta timp cît sîntem noi, ea nu este, iar atunci cînd noi nu mai sîntem, ea nu va putea fi simţită. Moartea nu ar putea constitui obiectul unei experienţe trăite. E o fantomă, o himeră, deoarece nu există decît atunci cînd noi nu mai existăm. Lipsită de orice realitate, ea nu are nici determinaţii, nici esenţă.

■ Dar nici zeii nu sînt de temut. Epicur, care nu e nicidecum ateu, vede în ei nişte fiinţe nemuritoare şi preafericite, deloc interesate de noi. Căci zeii sînt complet străini lumii şi nu intervin în sînul acesteia din urmă. Conversînd între ei şi atingînd o bucurie pură, ei nu pot întruchipa nici o Providenţă. Deci, un concept al divinităţii opus ficţiunilor mulţimii. Alcătuiţi din atomi, trăind în interlumi unde domneşte tăcerea, ei întrupează diferite feluri de modele ale înţeleptului.

Dublă concluzie : **să nu ne temem nici de moarte, inexistentă, nici de zei** sau de mitologiile populare legate de ei.

■ Astfel, terapeutica temerilor deschide calea *ataraxiei*, conceptul fundamental al filosofiei lui Epicur. Ataraxia? O stare interioară de calm, o **absenţă a tulburării, a neliniştii,** a agitaţiei sufletului, unde înţeleptul nu e niciodată aservit unui lucru, indiferent care ar fi acesta. Iată mesajul *Scrisorii către Meneceu* :

„[Trebuie] să punem în legătură cu sănătatea corpului şi cu liniştea sufletească oricare dintre preferinţele şi aversiunile noastre, întrucît aici se află însăşi perfecţiunea vieţii fericite. Căci actele noastre urmăresc să îndepărteze de noi suferinţa şi teama. Dacă am reuşit o dată acest lucru, furtuna din suflet se domoleşte, deoarece fiinţa vie nu mai are a se îndrepta spre ceva ce îi lipseşte, nici a căuta altceva spre a desăvîrşi binele sufletului şi acela al corpului" (Epicure, *Lettre à Ménécée,* în *Doctrines et maximes,* Hermann, p. 77).

6.5.6. Adevărata plăcere

Ataraxia e însoţită de bucurie şi de plăcere. Căci plăcerea este bună şi fără ea nu există moralitate. Aristotel făcuse deja elogiul plăcerii în *Etica nicomahică,* plăcerea adăugîndu-se actului aşa cum frumuseţea se adaugă tinereţii. În ceea ce îl priveşte pe Epicur, el o aşază la temelia eticii sale. Plăcerea? Principiul şi scopul vieţii fericite, primul dintre bunurile conforme raţiunii. Şi Epicur precizează că înţelege prin plăcere plăcerea pîntecelui, a cărnii.

Să rezulte oare de aici că orice plăcere e de dorit? Nicidecum, căci **hedonismul** lui Epicur se prezintă ca un **rigorism.** Mai întîi, plăcerea trebuie să fie stabilă şi nu în mişcare : ea este un echilibru armonios şi constituie obiectul unui discernămînt reflexiv. Nu trebuie oare să căutăm plăcerile simple şi naturale ale existenţei? Epicur împarte plăcerile şi dorinţele în trei clase. Sînt de respins cu orice preţ : plăcerile şi dorinţele care nu sînt nici naturale, nici necesare, precum gustul pentru bogăţie şi glorie. Sînt de evitat : dorinţele naturale şi lipsite de necesitate, care satisfac natura însă corespund în esenţă unui rafinament al plăcerii (de exemplu consumul unor feluri de mîncare rafinate). În sfîrşit, întrucît regula de aur este armonia cu natura, înţeleptul va gusta bucuriile simple ale **dorinţelor naturale şi necesare**, ca de exemplu a bea cînd îţi este sete.

Pe scurt, să ne mulţumim cu puţin şi să alegem plăcerile cele mai simple, căci nici o dorinţă nu trebuie să ne tulbure sufletul. Cît de departe sîntem de legenda epicurismului dedat plăcerilor, de reprezentările sale caricaturale! Căutarea plăcerii cere o disciplină cvasi–ascetică.

6.5.7. Actualitatea epicurismului

Opus tradiției spiritualiste, respingînd orice noțiune a lumii de dincolo, epicurismul străbate întreaga istorie a ideilor filosofice, şi aceasta în pofida eclipselor datorate creştinismului. Fără a urmări toate meandrele acestui drum, să ne mărginim a semnala cîteva puncte de reper şi a da cîteva exemple.

Epicur şi Lucreţiu vor fi recitiți în Renaştere, dar şi în secolul al XVII-lea, fără a uita secolul Luminilor, marcat, în parte, de curentul materialist. În teza sa de doctorat, Marx îl va saluta pe Epicur şi va vedea în Lucreţiu un senior al lumii. Astfel, în pofida reputației sale infamante, epicurismul a entuziasmat mii de oameni şi nenumărați gînditori. Să ascultăm aşadar vocea lui Epicur, dacă vrem să înțelegem regula de aur a eticii. Să nu ne scandalizăm de faimoasa „morală a plăcerilor simțurilor", cum a fost numită în limbajul comun, şi să ne reamintim de cvadruplul remediu propus de un discipol al lui Epicur, la cinci sute de ani după învățăturile filosofului Grădinii. Gravînd pe un zid mesajul epicurian, el îşi propune să ajute omenirea suferindă :

Nu trebuie să ne temem de zei ;
Nu trebuie să ne temem de moarte ;
Putem atinge fericirea ;
Putem suporta durerea.

6.6. Stoicismul şi desăvîrşirea ideii de etică

6.6.1. Reprezentanți

După *Grădina* lui Epicur, *Porticul* (*Stoa*) sub care filosofează stoicii.

La fel ca epicurismul, stoicismul se naşte într-un moment în care Grecia este teatrul istoric al rupturii dintre individ şi cetate sau în care individul se întoarce spre sine. Timp de cinci secole se vor crea concepte filosofice decisive, cum ar fi ideea de *etică,* arta de a-şi urma drept calea, conformîndu-se Naturii sau lui Dumnezeu. Astfel, etica încununează şi desăvîrşeşte curentele elenistice şi imperiale.

Mai întîi, *vechiul stoicism,* cu întemeietorul Şcolii, Zenon din Citium (336 – 264), cipriot venit la Atena, care îşi predă învăţătura sub un Portic, de unde numele de stoicism sau filosofie a Porticului. Îi urmează *Cleante* (331 – 232), atlet devenit filosof şi *Chrysippos* (280 –210). De la acest vechi stoicism nu ne-au rămas decît nişte fragmente descriind un univers în continuă schimbare, unde acţionează focul divin, principiu al ordinii. Aceasta e viziunea lui Zenon. Înţelepciunea constă în a trăi în armonie cu natura.

Dacă *stoicismul mijlociu,* cu Panetius şi Posidonius, reprezintă o perioadă de decadenţă şi de eclectism, doctrina pierzînd atunci din rigoarea sa, *stoicismul epocii imperiale* (care se dezvoltă la Roma sub Imperiu) se leagă de trei mari nume şi va juca un rol decisiv în istoria culturii noastre. *Seneca* (4 înainte de Hristos – 65 după Hristos), scriitor şi filosof roman, avocat, devine profesorul lui Nero, care îi va porunci să se sinucidă atunci cînd îl va considera vinovat de a fi participat la un complot îndreptat împotriva sa. Dacă filosofia sa este exclusiv morală, au fost semnalate frecvent contradicţiile dintre poziţiile sale stoice şi viaţa sa fastuoasă.

Epictet (50 – 130), sclav născut la Hieropolis, e martorul inspirat al unei epoci crude. Vîndut la Roma unui anume Epaphroditos, un om feroce care se amuza chinuindu-l, apoi eliberat, Epictet predă doctrina stoică la Roma. Dar, în 94, un decret al lui Domiţian expulzează din Roma filosofii şi matematicienii iar Epicur e nevoit să emigreze la Nicopolis, în Epir, unde atrage numeroşi discipoli, exprimînd prin cuvîntul său o adevărată artă de a trăi. Unul din discipolii săi, Arrias din Nicomedia, culege învăţăturile sale şi le publică în opt volume sub titlul *Convorbiri,* dintre care numai patru s-au păstrat pînă în zilele noastre — la care trebuie adăugat *Manualul.*

După sclavul Epictet, împăratul roman **Marc Aureliu** va fi şi el un adevărat propagator al stoicismului în Occident. *Maximele* sale sînt mereu vii : o „Evanghelie eternă", a spus pe bună dreptate Renan. Cunoscînd de timpuriu filosofia ca urmare a lecturii lui Epictet, Marc Aureliu (121 – 180) îşi dedică viaţa războiului împotriva barbarilor din regiunea Dunării. În timpul acestor expediţii îşi scrie *Maximele,* reunite după moartea sa sub titlul *Către mine însumi.* Întemeiază în 176 la Atena patru catedre de filosofie retribuite din Trezoreria imperială. Dar, cînd situaţia în exterior se înrăutăţeşte, Marc Aureliu trebuie să se întoarcă în regiunea Dunării, unde moare de tifos sau de ciumă.

Iată deci o doctrină a cărei istorie se întinde pe mai mult de cinci secole : putem vorbi în aceste condiții de stoicism? În pofida dificultăților, nu e imposibil să desprindem ideile fundamentale ale unei filosofii care a cunoscut mai multe remanieri succesive.

6.6.2. Dumnezeu este una cu lumea

Dumnezeu este lume şi lumea este Dumnezeu ; Dumnezeu e întregul realului şi de la el trebuie pornit : iată enunțul esențial al *Fizicii* stoicilor, al viziunii lor despre natură, *Physis.* La fel va vorbi şi Spinoza în secolul al XVII-lea. În acest sens, el va fi ultimul dintre stoici. Această doctrină metafizică este panteismul — nume atribuit abia în secolul al XVIII-lea —, concepție ce susține identitatea lui Dumnezeu şi a lumii. Apare aici o tematică opusă celei a epicurienilor, conform căreia totul se întîmplă în virtutea unei cauzalități mecanice, fără intervenția destinului ; dimpotrivă, stoicii vorbesc despre un Dumnezeu care circulă prin univers şi pătrunde pretutindeni în lume. Dumnezeu? Un foc creator, cauza universului, suflul ce se întinde pretutindeni aducînd cu sine ordinea şi rațiunea.

Ar putea oare constitui o astfel de teologie a Dumnezeului cosmic numitorul comun al diferitelor concepții stoice? De la Cleante la Marc Aureliu se conturează o idee fundamentală a itinerarului nostru : Dumnezeu nu este „cineva", el e totalitatea divinului prezent în *cosmos* :

> „Toate lucrurile se află într-o legătură sacră şi nu există nimic care să nu fie în relație. Toate ființele sînt coordonate împreună, toate participă la armonia aceleiaşi lumi ; nu există decît o singură lume, care cuprinde totul, un singur Dumnezeu, prezent în toate, o singură materie, o singură lege, o rațiune comună tuturor ființelor dotate cu inteligență" (Marc Aurèle, *Pensées,* Charpentier, p. 180).

6.6.3. Ideea de destin

Dumnezeu? Rațiunea universală ce ordonează totul şi izvorul comun unde toate realitățile se amestecă, focul purtînd în el ordinea şi rațiunea. Astfel, Destinul se înscrie în structura lumii, deoarece întreaga serie de cauze şi efecte e generată de legile inflexibile ale Focului divin.

O necesitate implacabilă acționează în univers : tot ce se întîmplă trebuie să se întîmple şi tot ce trebuie să se întîmple se va întîmpla. Nod de cauze, destinul se integrează în natură, care e un viețuitor perfect. Orice ți s-ar întîmpla, ne spun stoicii, îți era scris dintotdeauna. Sîntem astfel trimişi nu la o fatalitate exterioară ființelor, ci la o necesitate internă lumii. Nici spontaneitate, nici întîmplare în sînul lucrurilor, ci, dimpotrivă, necesitate imuabilă. O astfel de viziune asupra naturii e absolut străină epicurismului, care refuză ideea unei puteri spirituale ce ar guverna universul. Înțeleptul epicurian îşi bate joc de destin, pe cînd filosofii Porticului adoră ordinea naturală. Nimeni nu se poate sustrage Destinului ce ne învăluie din toate părțile : nu sîntem decît o parte din tot şi nu ne putem rupe din el. De altfel, dintr-o atare perspectivă, răul e lipsit de orice pozitivitate. Deoarece Providența divină guvernează realul, răul nu există. Răul apare ca simplu rod al nebuniei şi numai atunci cînd omul se revoltă împotriva Rațiunii.

6.6.4. Libertatea Înțeleptului

Dacă un regim inexorabil guvernează realul, ce loc trebuie acordat libertății? Filosofii Porticului vor stabili o legătură strînsă între **libertate** şi **puterea de judecată.** Aici se află nucleul stoicismului. Desigur, nu depinde de noi să fim sclavi sau stăpîni, să trăim sau să murim, dar de noi depinde cum folosim reprezentările.

Indiferent de împrejurări, omul e liber să rămînă stăpîn pe gîndurile sale. Se dezvăluie aici o libertate deplină, totală, căci nici o putere din lume nu ne poate constrînge în ordinea judecății. Astfel înțeleptul stoic experimentează o libertate absolută, pe tron ca şi în lanțuri. Ce distincție trebuie deci să facem pentru a accede la înțelepciune? Trebuie să operăm o separare între două domenii : lucrurile ce depind de noi şi cele care nu depind de noi. Fiecare om, ne spune Epictet, trebuie să fie preocupat doar de ceea ce depinde de el, de opiniile şi judecățile sale. Cît despre lucrurile care nu depind de noi (bunuri, reputație, demnități), trebuie să le luăm aşa cum sînt :

> „Dintre lucruri, unele depind de noi, altele nu. Cele ce depind de noi sînt opinia, tendința, dorința, aversiunea, într-un cuvînt, tot ce este opera noastră. Cele ce nu depind de noi sînt corpul, bunurile, reputația, funcțiile : într-un cuvînt, tot ce nu este opera noastră" (Épictète, *Manuel*, Delagrave, p. 5).

Prin urmare, înțeleptul va fi liber chiar și în închisoare. Lăsat fără nici o apărare în voia soartei și a necazurilor vieții, omul poate judeca întotdeauna conform rațiunii. Independența gîndirii rămîne posibilă pînă și într-o situație tragică, dacă omul construiește în sine o citadelă inaccesibilă tulburărilor provocate de sentimente și pasiuni, adică de acele mișcări iraționale ale sufletului contrare naturii. Într-un astfel de loc domnesc *apatia* sau *ataraxia,* liniștea sufletească pe care nimic nu o tulbură.

6.6.5. Concluzie : un stoicism etern?

Există oare, așa cum susține Pierre Hadot, un stoicism etern care, traversînd timpul și spațiul, ar apărea drept una dintre atitudinile posibile ale conștiinței umane? Marile idei și noțiuni ale stoicismului au modelat atît de puternic gîndirea, încît sîntem tentați să aderăm la această temă a „stoicismului etern". Natura este întregul realului și trebuie să trăim în acord cu ea. Libertatea desemnează independența față de circumstanțele exterioare și buna utilizare a reprezentărilor : este vorba de idei fecunde și euristice care au exercitat o influență incredibilă. Stoicismul a făcut să se nască niște modele filosofice și culturale, care au desfășurat o fabuloasă energie.

Stoicismul redevine o experiență vie în epoca Renașterii. Astfel, Montaigne se hrănește din Seneca. În secolul al XVII-lea, morala lui Descartes e aproape în întregime stoică : nu trebuie oare să ne schimbăm dorințele mai degrabă decît ordinea lumii? Să nu-l uităm pe Vigny cu suflul său stoic și să nu-l lăsăm deoparte pe Renan, pentru care *Maximele* lui Marc Aureliu vor rămîne veșnic actuale. Chiar și Sartre se referă la stoici.

Ce concluzie să tragem de aici? Stoicii au enunțat o idee fundamentală, pe care ne-o amintim cu toții : „nu trebuie să pretinzi ca evenimentele să se petreacă așa cum vrei tu, ci trebuie să le vrei așa cum se petrec".

6.7. Concluzie asupra filosofiei elenistice : noi concepte, noi modele

Pe tot parcursul perioadei elenistice au apărut concepte, dar și idealuri fundamentale : plăcerea de a exista (epicurism), ataraxia și apatia (epucurism și stoicism), viața conform rațiunii și naturii, modelul înțeleptului întrupînd libertatea morală (stoicism).

Cum să trăieşti cînd eşti om şi, mai mult chiar, un om făgăduit suferinţelor individuale şi ordinii unor evenimente independente de noi? În această situaţie, cea care domină gîndirea e ideea de *înţelepciune*. Să ne acceptăm destinul şi vom fi liberi şi înţelepţi (Epictet).

7. Neoplatonismul şi ascensiunea spre Unu

7.1. Alexandria, răscruce a ideilor şi a culturii

Un nou spaţiu cultural şi geografic se profilează acum o dată cu apariţia unui cosmopolitism inedit. Ne aflăm de altfel într-un alt loc filosofic, căci neoplatonismul a pornit din Alexandria, centrul unei intense activităţi intelectuale. Fondată în 332 de către Alexandru cel Mare în Egipt, Alexandria este marele focar al civilizaţiei elenistice şi post–elenistice. Biblioteca sa, cea mai celebră din Antichitate, aduna savanţii şi cărturarii din lumea greacă. Incendiată de mai multe ori, biblioteca număra 700.000 volume alcătuite din foi de papirus rulate în jurul unei bucăţi subţiri de lemn. Cît despre Muzeul din Alexandria, el desemna o Academie şi o Universitate, unde studiau mai multe sute de studenţi.

Acest oraş cosmopolit de peste un milion de locuitori e ca un vîrtej unde totul circulă, idei şi mărfuri, unde domneşte o viaţă animată, zgomotoasă şi frenetică, avînd în vedere că ne aflăm la o răspîntie comercială a lumii... Aici trăiesc împreună greci, egipteni, sirieni, evrei. Diaspora evreiască reprezintă o sursă culturală preţioasă. De la distrugerea definitivă a Templului, în anul 70 după Hristos, comunităţile evreieşti, împrăştiate în bazinul mediteranean, exercită o influenţă puternică, mai ales în Alexandria.

În cadrul acestei culturi alexandrine, *Filon Evreul* (20 înainte de Hristos – 45 după Hristos), membru marcant al comunităţii evreieşti din Alexandria, elaborează o sinteză între biblie şi filosofia greacă, iudaism şi elenism. Deşi păstrează credinţa şi revelaţia biblică, deşi îl proslăveşte pe Dumnezeul lui Moise „Prea–Înaltul", Filon surprinde în acest Dumnezeu Binele platonician, superior atît existenţei cît şi esenţei sau, altfel spus, marele Soare al Inteligibilului. Cît despre mesajul lui Hristos, Filon nu pare să-l fi cunoscut sau auzit. Filosofia sa i-a inspirat totuşi pe Origene şi pe Clement din Alexandria, părinţi ai Bisericii creştine.

7.2. Plotin şi Unul

Ne aflăm acum în secolul al III-lea după Hristos, tot în Egipt, unde Plotin, născut în 205 la Lycopolis, în Egiptul de Sus, studiază filosofia la douăzeci şi opt de ani, la Alexandria, cu filosoful platonician Ammonios Saccas. „Iată omul pe care îl căutam", acestea au fost cuvintele pronunțate de Plotin cînd l-a întîlnit pe Ammonios Saccas. Către anul 245, Plotin pleacă la Roma, după ce s-a inițiat în înțelepciunea indiană participînd la expediția împăratului Gordian al III-lea. Timp de zece ani, învățămîntul lui Plotin va fi exclusiv oral, apoi începe să-şi redacteze tratatele, însărcinîndu-l pe Porfir să le corecteze şi să le publice. Bolnav, părăsit de toți prietenii, Plotin moare lîngă Neapole în anul 270. Filosofia sa e cuprinsă în *Enneade* (şase cărți cuprinzînd nouă tratate).

În vîrf, *Unul,* transcendența pură : lumea sensibilă, dar şi lumea inteligibilă nu aparțin oare, prin unitatea lor, principiului cu care sufletul nostru se poate uni dacă se purifică îndeajuns? Unul–Bine, perfect şi inefabil, nu are nume şi nimeni nu i-ar putea exprima ființa prin limbaj :

> „[Unul] este inefabil : orice ați spune, veți spune *ceva.* Or, ceea ce se află dincolo de toate lucrurile [...] nu are nume, căci acest nume ar fi altceva decît el [...]. Cum să vorbim atunci despre el? Putem vorbi despre el, însă nu pentru a-l exprima pe el însuşi. Nu îl putem nici cunoaşte, nici gîndi [...]. Spunem ce nu este el : nu spunem ce este" (Plotin, *Ennéades,* livre V, Belles Lettres, p. 66 *sq.*).

Totul se naşte şi îşi are obîrşia în Unul, prim nivel al unității, pe care Plotin îl numeşte **ipostază**, în sensul de principiu. Cea mai înaltă emanație a Unului este cea de a doua ipostază, **Intelectul**, care desemnează lumea inteligibilă. **Sufletul**? E cea de a treia ipostază, corespunzătoare Sufletului lumii, care distribuie unitatea în tot ce e viu. Astfel, Unul apare ca o radiație involuntară, o sursă, o iluminare, o vibrație luminoasă, o răspîndire a spiritului, într-o oarecare măsură. Nu este oare Unul puterea care genereză orice creație? Ultimul termen al acestui proces e reprezentat de lumea materială, de *materie,* formă degradată a Unului şi nu ultima sa reflectare, căci se află foarte departe de lumina sa. Nu vorbeşte Plotin de obscuritatea naturii? Urîțenia sufletului nostru provine dintr-un amestec cu materia.

Se poate regăsi sufletul individual pe sine? Cînd coincide cu divinul, cu Unul, el cunoaşte extazul, adîncirea în contemplarea binelui. Contemplarea

reprezintă, la Plotin, sfîrşitul acţiunii. Atunci sufletul, senin, nu mai caută nimic : există o identitate între subiectul ce cunoaşte şi obiectul cunoscut.

Cu Plotin, marele mistic de la sfîrşitul Antichităţii, ne aflăm la mare distanţă de lumea şi de omul moderne. **Iubirea faţă de Bine şi de Unul**, iată crezul filosofiei lui Plotin :

> „Omul modern nu se lasă ademenit de chemarea lui Plotin. Seducătoare ca un cîntec de sirenă, nu este ea înşelătoare şi periculoasă? Omul modern se teme să nu fie mistificat. [...] El refuză mirajul *spiritualului pur.* A descoperit forţa materiei, puterea acelei lumi inferioare considerată de Plotin slabă, neputincioasă, vecină cu neantul" (Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Etudes augustiniennes, p. 157).

Concluzie : amurgul zeilor

Ne vom întîlni în cele ce urmează cu sfîntul Augustin, care a elaborat, printre primii, o sinteză între înţelepciunea antică şi revelaţia creştină. Întemeietor al doctrinei medievale, el va fi studiat în capitolul următor, deşi, în secolul al IV-lea după Hristos, el este ultimul gînditor legat de filosofii antici.

E uimitor ce influenţă au exercitat ideile filosofice ale Antichităţii greco–romane, care inventează raţiunea, dialectica, istoria, etica, justiţia, dreptul şi multe alte noţiuni. Am parcurs un cîmp vast unde raţiunea devine călăuza unificatoare a gîndirii şi a ştiinţei. *Logosul,* discursul, raţiunea organizează cosmosul şi îi insuflă forţă.

În secolul al VI-lea, în anul 529, împăratul creştin Iustinian porunceşte închiderea Academiei. Această dată este unul din marile simboluri ale sfîrşitului Antichităţii păgîne : 529 sau amurgul zeilor. De acum înainte, gîndirea se va înscrie în sînul revelaţiei şi va trebui să exprime credinţa. Decretul administrativ al lui Iustinian pune capăt, din punct de vedere „juridic", acestei lungi evoluţii a ideilor pe care am descris-o. Cu toate acestea, demersul creştin nu va înceta să inventarieze bogăţiile ideale ale Antichităţii.

3. IDEILE FILOSOFICE MEDIEVALE
O MIE DE ANI DE ISTORIE A IDEILOR

Sumar

Introducere. A se elibera de prejudecăți : un alt Ev Mediu 75
1. Marea cotitură : revoluția creştină 76
2. Sfîntul Augustin şi filosofia istoriei 81
3. Învierea rațiunii 87
4. Alianța credinței şi a rațiunii :
Toma de Aquino şi Roger Bacon 96
5. Stîrşitul Evului Mediu : filosofie şi teologie
în secolul al XIV-lea 103
Concluzie : un avînt prodigios al gîndirii şi al creației 106

Evul Mediu nu este o perioadă obscură a gîndirii, cum se spune adesea. El este, dimpotrivă, spațiul fertil unde se naşte lumea noastră modernă, într-o primă confruntare dintre credința revelată a creştinismului şi rațiune, îndeosebi în forma sa discursivă (**Introducere**).

Deşi *creştinismul* nu e o filosofie, el va influența totuşi conceptele filosofice şi istoria gîndirii. Aducînd cu sine ideea unui Dumnezeu unic, perfect, transcendent, dar şi noțiunile de credință, mîntuire, infinit, creştinismul înfăptuieşte o mare cotitură (§ **1**).

Cu cine ne vom întîlni în acest capitol 3? Mai întîi, în secolul al IV-lea, cu *Augustin,* primul mare filosof creştin, fondator al viziunii medievale, deşi nu este un gînditor al Evului Mediu (§ **2**). Învierea rațiunii e precedată de o lungă perioadă, în timpul căreia creştinismul se instalează definitiv (§ **3**). În secolul al IX-lea, *sfîntul Anselm* vrea să dovedească existența lui Dumnezeu şi să pună raționalitatea în slujba credinței (§ **3.**1).

Raţiunea greacă şi, mai exact, doctrina lui Aristotel, transmisă de gînditorii musulmani, în special de către Averroes, fertilizează gîndirea secolului al XII-lea, dînd naştere scolasticii : *Abélard,* strălucit dialectician, intră în conflict cu Biserica deoarece vrea să introducă raţiunea în sfera revelaţiei. Astfel, creştinismul, gîndirea islamică şi gîndirea elenistică se întrepătrund şi se află în osmoză (§ **3**.2). În secolul al XIII-lea se realizează cu adevărat alianţa între credinţă şi raţiune : *Toma de Aquino*, marea personalitate a Evului Mediu, explicitează un aristotelism creştin în care raţiunea e pusă în slujba credinţei ; *Roger Bacon* critică tradiţia şi stabileşte preliminariile îndepărtate ale ştiinţei experimentale (§ **4**). Sfîrşitul Evului Mediu este o perioadă de invenţie intelectuală : *Meister Eckhart*, mare maestru al misticii renane, *Duns Scotus*, a cărui gîndire originală va avea un mare răsunet, în sfîrşit, *calea modernă*, cea a nominaliştilor, în special cu *William de Occam,* constituie principalele căi explorate în secolul al XIV-lea (§ **5**). *Grosso modo,* filosofia medievală acoperă o mie de ani de istorie. Descoperim astfel un ansamblu gigantic ce depăşeşte orice frontieră naţională, religioasă, culturală.

INTRODUCERE. A SE ELIBERA DE PREJUDECĂŢI : UN ALT EV MEDIU

Este oare necesar să pledăm pentru un alt Ev Mediu? Descrisă adesea ca o anihilare a reflecţiei, ignorată sau disprețuită, filosofia medievală nu s-a eliberat niciodată de unele prejudecăţi complexe şi nu s-a distanţat cu adevărat de anumite mize sau conflicte. Evul Mediu? Zece secole de gîndire, începînd din secolul al V-lea pînă la Renaşterea din secolele al XV-lea şi al XVI-lea, însă zece secole de gîndire considerate frecvent ca o interminabilă paranteză, ca un timp mort al cunoaşterii :

> „Cînd exaltaţi pentru că evocă vîrsta ideală a supremaţiei intelectuale a Bisericii, cînd înjosiţi pentru că reprezintă epoca nefericită a unei lungi şi laborioase sacrificări a gîndirii, împodobiţi de unii cu fastul echivoc al unei clarităţi pierdute pe vecie, criticaţi şi demascaţi de alţii ca fiind manifestarea cea mai evidentă a tenebrelor *obscurantismului*, o mie de ani de gîndire, de reflecţie, de inovaţie şi de muncă dorm în tăcutul interregn ce separă Antichitatea de configuraţia improbabilă alcătuită din Renaştere, Reformă şi epoca numită *clasică*“ (A. de Libera, *La Philosophie médiévale*, PUF, p. 3).

A existat filosofie în Evul Mediu? Desigur. Ştiinţa medievală este altceva decît un termen intermediar între înflorirea Antichităţii şi aceea a Renaşterii. Cum am putea păstra tăcerea asupra unei perioade ireductibile la o „gaură neagră" a gîndirii? Nu tocmai în Evul Mediu a fost nevoit creştinismul triumfător să se împace treptat cu raţiunea greacă revenită în Occident datorită gînditorilor arabi? Apar astfel germenii gîndirii Renaşterii şi ai lumii moderne.

1. Marea cotitură : revoluţia creştină

Creştinismul a avut un impact atît de mare asupra filosofiei, încît este necesar să înţelegem acum sensul Revoluţiei creştine. Moştenitor al iudaismului de la care împrumută numeroase valori, creştinismul modelează timp îndelungat întreaga societate şi gîndire occidentală, în care s-a răspîndit treptat prin cuvîntul misionarilor şi prin forţă.

1.1. Revelaţia

Mesajul evanghelic face să apară o cu totul altă ordine şi, mai întîi, noţiunea de **revelaţie**. Dumnezeul iudeo–creştin se revelează oamenilor într-un mod supranatural. El pretinde **credinţa**, adeziunea profundă a spiritului şi a inimii care aduce cu sine certitudinea. Cu revelaţia sîntem foarte departe de ordinea păgînă, deoarece filosofia păgînismului dezvăluie o gîndire raţională. Neoplatonicienii înşişi, în timpul primelor secole ale erei noastre, perpetuează idealul raţionalist : ei refuză ideea de revelaţie, adică ideea că Dumnezeu însuşi le-ar fi putut revela şi face cunoscut oamenilor un adevăr.

Astfel, Iisus, „fiul lui Dumnezeu", s-a întrupat spre a mîntui toţi oamenii şi a le revela adevărul. Revelaţia le comunică oamenilor „noţiuni" ce le sînt necesare pentru a fi mîntuiţi. În ce constă, aşadar, adevărata metodă? În a asculta glasul lui Hristos.

„Eu sînt calea, adevărul şi viaţa." De aici prestigiul Evangheliei care anunţă „Vestea cea bună", aceea a mîntuirii prin Iisus, fiul lui Dumnezeu şi care exprimă înainte de toate credinţa în Iisus, mesajul iubirii :

„Ați auzit că s-a zis : Să iubeşti pe aproapele tău şi să urăşti pe vrăjmaşul tău. Dar eu spun : Iubiți pe vrăjmaşii voştri, binecuvîntați pe cei ce vă blastămă, faceți bine celor ce vă urăsc, şi rugați-vă pentru cei ce vă asupresc şi vă prigonesc.[...]
Dacă iubiți numai pe cei ce vă iubesc, ce răsplată mai aşteptați?" (*Evanghelia după Matei,* 5, 43, 44, 46).

Astfel, Revelația însemnă o transfigurare a tuturor valorilor legate de Absolutul divin şi de taina lui Hristos.

1.2. De la politeism la monoteism

Iată că Dumnezeu apare, în Evanghelie, ca unicul absolut. Dumnezeu? Un Subiect personal, perfect, transcendent, ce nu poate fi măsurat de spiritul finit al oamenilor, o putere supremă, veşnic vie, generînd *ex nihilo* ordinea lucrurilor. Totul s-a născut întru ființă prin Cuvînt, iată noul mesaj. **O lume creată din nimic, de un Dumnezeu personal,** aceasta e tema proprie creştinismului.

Cînd Vestea cea bună (aceea a libertății recucerite în detrimentul servituții) e anunțată, cînd ideea Absolutului Unic se află în centrul demersului spiritual, ne aflăm, trebuie s-o repetăm, foarte departe de Dumnezeul lui Platon sau al lui Plotin. Dacă filosofia greacă postulează existența Binelui şi a Divinului, acestea nu constituie niciodată obiectul unei revelații. Cît despre religia populară a grecilor, conținutul ei era *politeist* : grecii admiteau existența a numeroşi zei, născuți din cosmos, nemuritori, însă fără a fi totodată şi veşnici. Supuşi destinului, neîntrupînd nici Persoana infinită nici Absolutul, aceşti zei greci se află la mare distanță de transcendentul iudeo–creştin. Ei fac parte din lume, aşa cum ne reaminteşte fiecare analiză a miturilor greceşti : „Aceşti zei multipli se află în lume ; fac parte din ea. Nu au creat-o printr-un act care, la zeul unic, marchează transcendența sa totală în raport cu o operă a cărei existență i se datorează şi depinde întru totul de el. Zeii s-au născut din lume" (J.–P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, p. 11). După cum vedem, grecii şi romanii erau politeişti : ei credeau în existența unor zei, cum ar fi Atena, zeița înțelepciunii sau Poseidon, zeul mărilor. Pentru creştinism, dimpotrivă, Dumnezeu este unul, Unitate şi Iubire. **Revoluția monoteistă** se înfăptuieşte în iudaism şi în creştinism.

Aceste noțiuni complexe vor anima toate ideile filosofice medievale. Absolutul a scos universul din neant. Tradiția iudeo–creștină recurge deci la fundamente foarte diferite de acelea ale păgînismului.

1.3. Sfînta Treime

Absolutul divin — Transcendența creatoare — nu desemnează oare și *Sfînta Treime*, adică trei ipostaze (sau persoane) aflate într-o relație vie? Dumnezeu, care este unul, e în același timp, după cum s-ar părea, plural : *Tatăl* e *esența divină*, în timp ce *Fiul* este *Cuvîntul* iar *Sfîntul Duh* legătura de *Iubire* între Tată și Fiu. Aceasta e taina Sfintei Treimi, căci, fiind de neînțeles, ea se oferă domeniului Credinței și nu trimite la o multiplicare a lui Dumnezeu, la o pluralitate autentică, ci conduce spre o aprofundare a unității. Dumnezeul trinitar? O sursă unde Trei nu fac decît unul, unde esența divină, Cuvîntul și iubirea nu sînt decît fețetele Unului divin, gîndit ca structură relațională.

Pe scurt, Sfînta Treime nu ne readuce nicidecum la căile politeismului : ea nu divizează, ci *împacă*. Într-o cultură șocată în fond de ideea unui „Dumnezeu–om", ideea de Trinitate trimite la o sursă divină, care este armonie.

Izvor de iubire, Sfînta Treime ne trimite de asemenea la libertatea umană, „căci Domnul este Duhul ; și unde este Duhul Domnului, acolo este slobozenia" (*A doua epistolă a lui Pavel către Corinteni,* 3, 17).

1.4. Învierea

Astfel, **Dumnezeu s-a umanizat** : el a devenit om. Hristos, *Omul–Dumnezeu*, amestec de carne și de lumină, aruncă o punte între om și absolut și mîntuiește omenirea prin sacrificiul său. Vestea cea bună anunță sfîrșitul morții sau, mai degrabă, transformarea ei în înviere. Isaia prevestea deja : toți morții vor învia. Isaia și Ezechiel, profeți evrei, aduceau un mesaj de înviere și de mîntuire. Însă ideea de înviere se va afirma cu toată forța în creștinism. De la sfîntul Pavel la Augustin, același strigăt și același mesaj : trupul, făgăduit învierii, dobîndește o nouă demnitate. Ideii platoniciene a sufletului nemuritor îi urmează o viziune inedită : semănat în corupție, omul învie incoruptibil. Credința salvează omul de moarte :

„Trupul este semănat în putrezire şi înviază în neputrezire ; este semănat în ocară şi înviază în slavă ; este semănat în neputinţă şi înviază în putere. Este semănat trup firesc şi înviază trup duhovnicesc" (*Întîia epistolă a lui Pavel către Corinteni*, 15, 42–44).

1.5. Cadrul istoriei

Aceasta să fie oare totul? Esenţa lui Platon a fost uitată. Ceea ce e esenţial în viaţa noastră nu se mai petrece în cerul Ideilor, ci în cadrul istoriei. Cu creştinismul — care prelungeşte în acest sens iudaismul de unde se trage — omul apare în sînul unei temporalităţi deschise şi prevăzute cu sens. **Timpului circular al grecilor i se opune timpul structurat al creştinilor.** E o separare fundamentală de filosofia şi cultura păgînă, care postulează existenţa unor esenţe intemporale (Platon) sau rămîne la noţiunea de simple schimbări ciclice caracteristice lumii fenomenelor. Pe scurt, dacă cetatea grecească inventează istoria (Herodot), istorie înţeleasă ca anchetă asupra trecutului, istoricitatea omului nu apare cu adevărat şi în mod autentic decît o dată cu iudeo–creştinismul.

Cosmosul elen? El apare în gîndirea şi filosofia grecilor ignorînd ideea unui *înainte* şi a unui *după*. Dimpotrivă, creaţia, căderea, mîntuirea, făgăduinţa lui Dumnezeu, sfîrşitul timpurilor desemnează jaloanele istoriei sacre, marcate de evenimente avînd un sens. Creştinismul îşi asumă toate schemele prezente deja în *Vechiul Testament*.

Acest cadru istoric va marca nu numai filosofia creştină în momentul naşterii sale (Augustin), ci şi toate marile filosofii ale istoriei, admiţînd că aceasta din urmă se supune unui sens sau unei intenţii. Asociată cu teologia (Bossuet), filosofia istoriei implică o temporalitate liniară şi orientată, provenită direct din Biblie (iudaism şi creştinism), chiar şi în interiorul unor sisteme aparent ireductibile la orice teologie (Marx). Dimpotrivă, o gîndire precum aceea a lui Nietzsche pune în joc o temporalitate ciclică şi, dintr-un anumit unghi, se înrudeşte cu păgînismul şi nu cu revelaţia iudeo–creştină.

1.6. Un univers dramatic

Cosmosul Anticilor era, în fond, mult mai puţin dramatic decît universul creştin legat de suferinţa „omului–Dumnezeu", de milă, dar şi de răscum-

părare şi mîntuire. Iubirea, fericirea, mila constituie cadrul universului lui Hristos, univers plămădit din sentiment, dramă şi păcat :

> „O lume creată din nimic, un destin pe care omul nu trebuie să-l accepte dinafară, ci şi-l face el însuşi prin supunerea sau nesupunerea sa faţă de legea divină, o nouă şi imprevizibilă iniţiativă pentru a salva oamenii de păcat, [...], iată o imagine a universului dramatic, unde totul e criză şi reviriment, unde am căuta în zadar un destin. [...] Creştinismul aduce cu sine o viziune a universului în întregime nouă, un univers dramatic unde omul este altceva decît imaculata cunoaştere a ordinii lumii" (E. Bréhier, *Histoire de la philosophie,* t. I, PUF, „Quadrige", pp. 433–434).

1.7. Libertatea, cheie a acţiunii asupra naturii

Iată aşadar o lume unde omul nu trebuie să-şi accepte destinul din afară, o lume unde libertatea este cheia acţiunii şi, mai ales, a stăpînirii naturii. Aceasta din urmă nu mai are de altfel nimic divin, nici sacru. Creată *ex nihilo,* ea constituie un material privilegiat pentru om.

Se produce şi aici o răsturnare a reprezentărilor existente în gîndirea antică şi păgînă. Ce desemna termenul grec *physis* (natură)? Forţa omniprezentă, universală, divină prin ea însăşi, din care se nasc toate lucrurile, inclusiv zeii, care nu au creat-o. Nu este oare materia plină de zei, cum spunea Thales?

Dacă Dumnezeul atotputernic scoate lumea din neant şi creează o natură ce se opune unor legi, omul deţine puterea de a deveni stăpînul ei. În acest sens, epoca modernă a ieşit direct din metamorfoza reprezentărilor antice. Ideea omului „stăpîn şi posesor al naturii", expresie folosită de Descartes în *Discurs asupra metodei,* reflectă noile relaţii ce se instaurează între om şi lume o dată cu iudeo–creştinismul.

1.8. Concluzie : o lume nouă

Ca urmare a revelaţiei creştine, marile sinteze medievale vor trasa contururile unei lumi noi, ale unui univers insolit şi inedit : o divinitate supusă devenirii şi sortită învierii, asemenea fiinţelor umane, o religie străină de orice gîndire logică... Cînd Dumnezeu se preschimbă în carne, cînd doctrina

religioasă îi pare oarecum scandaloasă raţiunii limpezi, se impune **problema raporturilor dintre credinţă şi cunoaştere.** Sfîntul Augustin va fi unul dintre primii care va elabora o sinteză între logosul antic şi credinţă.

2. Sfîntul Augustin şi filosofia istoriei

2.1. O mare figură a creştinismului

Să reamintim că Augustin face parte dintre filosofii antici. Dar, întemeietor al filosofiei medievale şi al întrebărilor sale, el merită să figureze aici ca prim constructor şi ziditor.

Născut în 354 la Thagaste (azi Souk–Ahras) în Algeria, nu departe de graniţa cu Tunisia, la aproximativ trei sute de kilometri de mare, Augustin este fiul unui tată care a rămas păgîn şi al unei mame, Monica, o catolică ferventă. Studiază la Cartagina, azi La Marsa, periferie a Tunisului, iar aceşti ani vor fi decisivi, din toate punctele de vedere. Un climat de senzualitate domină în acele locuri :

> „Am venit la Cartagina şi în jurul meu clocotea din toate părţile cazanul scandaloaselor amoruri. Încă nu iubeam, dar îmi plăcea să iubesc. [...] A iubi şi a fi iubit reprezenta pentu mine ceva încă şi mai dulce, dacă îmi era dat să mă bucur şi de trupul celei care mă iubea" (Sfîntul Augustin, *Confesiuni*, trad. rom. de Gh. I. Şerban, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1998, p. 133).

După Cartagina, unde trăieşte în desfrîu şi are un fiu natural, Adeodat, Augustin se stabileşte la Roma şi la Milano. Aici trăieşte o serie de experienţe care îi provoacă angoase şi temeri diverse. Toate doctrinele în vogă îi reţin atenţia. În *Confesiuni* îşi povesteşte itinerarul spiritual. Îşi îndreaptă mai întîi atenţia spre secta maniheiştilor. Întemeiată de persanul Mani (216–277), ea vedea în Bine şi în Rău cele două principii eterne care guvernează lumea. Augustin rămîne timp de nouă ani maniheist, apoi îmbrăţişează tezele Noii Academii sceptice. La rîndul ei, opera lui Plotin îl tulbură profund. Într-un cuvînt, un parcurs de intelectual veşnic bîntuit de nelinişti.

August 386 : Augustin se converteşte la credinţa creştină ; e iluminarea de la Milano : o voce de copil îi porunceşte să citească Evanghelia după sfîntul Pavel. Botezat în 387, hirotonisit, devine episcop de Hippona în 396,

îşi exercită cu conştiinciozitate funcţiile episcopale şi moare în 430, în plină invazie barbară, oraşul fiind asediat de vandali. Astfel, episcopul asistă la distrugerea lumii romane creştinate. Hoardele barbare îi pradă pe catolici. Principal animator al Bisericii din Africa, bun cunoscător al lui Platon şi al culturii antice, Augustin părăseşte lumea aceasta lăsînd în urma sa o operă colosală (din care fac parte *Confesiunile*, 398–401, şi *Cetatea lui Dumnezeu*, 413–427).

2.2. Omul, fiinţă deşartă

Prima experienţă a sfîntului Augustin este aceea a rătăcirii, a dispersării în sensibil, a insatisfacţiei profunde a omului. Căci nici o realitate finită nu poate satisface sufletul cuprins de dorinţa renăscîndă şi schimbătoare. Pe scurt, omul este o fiinţă deşartă, fapt semnalat de întreaga existenţă umană, fie că e vorba de păcat, de dorinţă sau de timp. Sufletul îşi este mai întîi străin sieşi.

Păcat, rea voinţă, absenţă a luminii, acesta e destinul prim al omului. Nu ne caracterizează oare păcatul din fragedă copilărie deja, aşa cum notează Augustin în *Confesiuni*, analizînd coruperea sufletului copilului şi descriindu-se pe sine ca fiind vinovat de furturi pe care le savurează cu plăcerea fructului oprit? Cît despre adolescenţă, ea cunoaşte primele pasiuni ale cărnii. Pe scurt, păcatul şi întunericul se află în noi. Celebrul episod al furtului perelor ne semnalează concret acest lucru : la şaisprezece ani, împreună cu o bandă de prieteni, Augustin scutură un păr dintr-o livadă nu pentru a mînca perele, ci pentru a le azvîrli la porci. Face aşadar rău de dragul răului.

Rătăcirile dorinţei şi, deopotrivă, timpul, ne dezvăluie la rîndul lor că sîntem fiinţe ale lipsei. Căci timpul, care este însăşi substanţa noastră, ne scapă : el reprezintă o enigmă şi o privare de fiinţă. Putem concepe oare timpul? Cine ar fi capabil să-l exprime cu uşurinţă? Dacă nu mă întreabă nimeni acest lucru, îl ştiu. Dar dacă mă întreabă cineva, nu-l mai ştiu.

> „Deci, în ce fel există aceste două categorii temporale — trecutul şi viitorul — de vreme ce trecutul nu mai este, şi nici viitorul nu există încă? Însă, referindu-ne la prezent, dacă acesta ar fi mereu prezent şi nu s-ar scurge în trecut, deja n-ar mai exista ideea de timp, ci ar fi eternitate. Aşadar, dacă pentru ca prezentul să dobîndească însuşirea de timp trebuie să se transforme

în timp trecut, atunci în ce fel am putea noi susține că există ceva, în așa fel încît să putem spune despre timp că el există cu adevărat numai dacă tinde să nu fie?" (Sfîntul Augustin, *Confesiuni*, trad. rom. cit., pp. 405–406)

2.3. Dumnezeu se află înăuntrul nostru

Cu toate acestea, dumnezeu e prezent în interiorul omului, în adîncul sufletului său. „Nu ieşi în afară, întoarce-te în tine însuți." **Memoria** joacă aici un rol decisiv. Acest sanctuar de o amploare infinită unește trecutul, prezentul şi viitorul, iar uitarea nu e niciodată totală. În realitate, există în memorie o iluminare. În memorie, nu numai că mă surprind în permanența mea, dar percep prezența lui Dumnezeu în mine.

Dar cine este de fapt acest Dumnezeu? El este **Frumusețea** şi **Veşnicia.** *Frumusețea*, mai întîi : „Tîrziu de tot Te-am iubit, o, Tu, Frumusețe atît de veche, şi totuşi atît de nouă, tîrziu de tot. [...] Ai fulgerat şi ai strălucit, şi ai alungat orbirea mea" (Sfîntul Augustin, *Confesiuni*, trad. rom. cit., p. 365).

Astfel, Divinul se identifică cu această Frumusețe divină, pe care o regăsim chiar în sufletul nostru. Detaşîndu-se de lucrurile deşarte ale lumii şi ajungînd la Dumnezeu, sufletul se află în pragul *Eternității* : „Anii Tăi sînt o singură zi, şi ziua Ta nu este în fiecare zi, ci astăzi [...]. Ziua Ta de astăzi este eternitate" (Sfîntul Augustin, *Confesiuni*, trad. rom. cit., p. 405).

2.4. Harul : controversa cu Pelagius

Dar cum putem fi salvați? Cum să fim mîntuiți şi să ajungem la Dumnezeu? În opoziție cu călugărul Pelagius, care postulează autonomia sufletului, Augustin afirmă că **omul nu se poate salva fără ajutorul harului.**

Născut în Marea Britanie în jurul anului 350, călugărul Pelagius este un apărător al liberății umane, care va găsi în Augustin un adversar hotărît. Dacă Dumnezeu i-a dat omului rațiunea şi libertatea de a alege între bine şi rău, n-ar trebui să respingem atunci tot ce ar stăvili această libertate? Creînd natura umană, Dumnezeu îi dă inteligența şi vigoarea spiritului. Pe scurt, Pelagius este un optimist şi un raționalist. Harul este frumoasa natură pe care ne-a dat-o Dumnezeu.

Augustin e, dimpotrivă, **teologul păcatului originar şi al harului**, al mizeriei omului abandonat propriilor sale forțe. Da, Pelagius se înşală şi

escamotează păcatul originar, precum şi intervenţia divină în favoarea omului. Împotriva pelagienilor, adepţi ai ideii de responsabilitate şi de liber arbitru, Augustin repetă fără încetare că omul lăsat pradă sieşi nu poate atinge binele. Harul va fi darul salvator făcut de Dumnezeu creaturii. Sfîntul Pavel afirma deja : „Căci prin har aţi fost mîntuiţi, prin credinţă. Şi aceasta nu vine de la voi ; ci este darul lui Dumnezeu" (*Epistola lui Pavel către Efeseni*, 2, 8).

Astfel, mîntuirea omului rezidă pe de-a-ntregul în Dumnezeu şi nicăieri altundeva. Tocmai acest lucru ne e dezvăluit de controversa cu pelagienii.

2.5. O filosofie a istoriei

Salvarea cetăţii este şi ea legată de iubirea faţă de Dumnezeu. Tot aşa cum omul nu poate face binele fără ajutorul harului divin, la fel istoria lumii este o luptă între cetatea cerească şi cetatea pămîntească. În *Cetatea lui Dumnezeu* (413–427), apologie a creştinismului, Augustin întemeiază **filosofia istoriei.** În momentul căderii Imperiului roman — Roma este distrusă în 410 —, sfîntul Augustin vrea să demonstreze că nu e vorba de răzbunarea zeilor antici abandonaţi în favoarea unei religii noi care îi contestă. El explică istoria pornind de la un punct de vedere transcendent şi oferă bazele teologice ale filosofiei istoriei.

Istoria nu este un ciclu, ci **o devenire orientată**, unde coexistă două cetăţi amestecate : cetatea pămîntească, aceea a omului, întemeiată pe iubirea de sine şi pe posesiune, e transfigurată de cetatea lui Dumnezeu, model al dragostei :

> „Două iubiri au zidit aşadar două cetăţi : iubirea de sine, mergînd pînă la disprețul faţă de Dumnezeu, cetatea pămîntească ; iubirea de Dumnezeu, mergînd pînă la disprețul faţă de sine, cetatea lui Dumnezeu. Una se slăveşte pe sine, cealaltă îl slăveşte pe Domnul. Una cere să fie slăvită de oameni, cealaltă îşi găseşte cea mai scumpă slavă în Dumnezeu, martor al conştiinţei" (Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Le Seuil, Points, vol. 2, p. 191).

Cu această comparaţie celebră a celor „două cetăţi", Augustin apare ca unul dintre primii filosofi ai **istoriei concepută ca totalitate.** Alături de cetatea pămîntească, cetate a răului, se află Cetatea cerească iluminînd cursul istoriei ce se îndreaptă spre sfîrşitul său. Cînd omul acţionează, Cel

ce îl călăuzeşte este Dumnezeu. Astfel, istoria e jalonată de evenimente ce au un sens. După ce s-a ocupat de crearea lumii şi de îngeri, precum şi de căderea omului, cădere ce introduce păcatul şi moartea, Augustin studiază toate vicisitudinile istoriei umane, fără a uita lumina care se menţine intactă. Încă de la începuturile omenirii se profilează două curente, unul legat de rău şi celălalt de harul divin. Abel, primul reprezentant al celor Aleşi, aparţine cetăţii lui Dumnezeu. Cain, fratricidul, simbolizează, dimpotrivă, cetatea răului. Din el se vor trage generaţiile condamnate la păcat. Avraam întemeiază cetatea credinţei : el a primit de la Dumnezeu făgăduinţa veşniciei şi a generat rasa predestinată a lui Iacob. Urmează apoi Moise, care îi scoate pe evrei din Egipt şi, după David, profeţii precum Isaia şi Ezechiel. Şi iată-l în sfîrşit pe Hristos. De altfel, totul în Vechiul Testament anunţă venirea lui Hristos. În sfîrşit, Augustin ne face să asistăm la naşterea Bisericii creştine, manifestare a făgăduinţelor. Fără a uita destinul final al omenirii şi învierea, unde teleologiile istorică şi religioasă se confundă.

2.6. Pacea spirituală, credinţa

Astfel, printr-o serie de etape (escatologia Bibliei, sosirea Mîntuitorului, învierea etc.), Augustin ne face să ajungem la împăcarea ultimă, la acea împărăţie a lui Dumnezeu în centrul căreia se află Hristos, întemeietorul cetăţii cereşti. De fapt, arhitectul divin zideşte cetatea lui Dumnezeu, lăcaşul definitiv unde omul va cunoaşte odihna veşnică :

> „[Cetatea cerească] preschimbă pacea pămîntească în pace cerească, aceasta din urmă fiind pacea cea adevărată într-atît încît orice creatură raţională nu poate avea o alta ; pacea cerească este o unire foarte riguroasă şi perfectă pentru a ne bucura întru Domnul şi pentru a împărtăşi bucuria în Dumnezeu. Atunci cînd am dobîndit-o, viaţa noastră nu va mai fi muritoare iar trupul nu ne va mai fi animal : vom avea o viaţă nemuritoare şi un trup făcut din spirit, fără nici un alt amestec şi perfect supus voinţei. Există o astfel de pace aici, pe pămînt, prin credinţă“ (Saint Augustin, *La Cité de Dieu,* XIX, 17, în Marrou, *Saint Augustin,* Seuil, 127).

Aşa cum ne arată textul de mai sus, conceptul de *credinţă* conferă sens sintezei augustiniene : căci credinţa este o adeziune a sufletului care ne

face să surprindem principiile prime şi ne pune în posesia adevărului, dar şi a păcii interioare. Certitudine percepută cu ajutorul inimii, credinţa e un dar de la Dumnezeu, care face să ne dispară angoasa şi nimicnicia. Astfel, omul se regăseşte pe sine : „Inima ne este stăpînită de nelinişte pînă cînd se va odihni în tine, Doamne".

2.7. Concluzie

Comparaţia cu gîndirea Antichităţii greceşti este relevantă : o singură sursă, revelaţia, transmisă prin Biblie şi Evanghelii. Raţiunea a dispărut. Putem desigur percepe în scrierile lui Augustin elemente ce provin din neoplatonism, însă reflecţia sa se întemeiază mai întîi pe credinţă.

Influenţa considerabilă a lui Augustin de-a lungul secolelor se exercită mai ales în sfera gîndirii religioase. Sfîrşitul Antichităţii, întregul Ev Mediu, Reforma se referă la el. *Secolul al XVII-lea este secolul triumfului gîndirii augustiniene* datorită în special jansenismului, filosofiei lui Malebranche etc. Gîndirea lui Augustin referitoare la har şi la predestinare va provoca o lungă bătălie doctrinală, al cărei principal protagonist e jansenismul. În 1588, iezuitul Molina susţinuse că Dumnezeu îi atribuie un har suficient fiecărui om, care îl poate utiliza sau nu. Jansenius, episcop de Ypres, apără teza contrară în *Augustinus* (operă postumă, 1640) şi se străduieşte să recurgă la sfîntul Augustin ca la un fel de autoritate absolută. În secolul al XIX-lea Chateaubriand se referă la Augustin, a cărui influenţă persistă de altfel pînă în secolul nostru... În plan politic, de-a lungul secolelor VIII şi IX, *Cetatea lui Dumnezeu* e utilizată ca fundament al unităţii cetăţii pămînteşti. Opunînd cetatea lui Dumnezeu cetăţii oamenilor, Augustin marchează istoria politică a Occidentului.

Augustin? Un mare maestru al cărui mesaj a rămas viu.

Pătrundem acum în cîmpul specific al filosofiei medievale, întemeiată de Augustin, ultimul dintre filosofii antici, care a văzut lumea antică năruindu-se şi s-a întors spre înţelepciunea creştină a iubirii.

3. Învierea raţiunii

3.1. Introducere

La moartea lui Augustin, biserica deţine deja o poziţie oficială dobîndită prin edictele de la Milano (313) promulgate de împăratul Constantin. In pofida căderii Imperiului roman de Apus (476), apoi a expansiunii arabe din secolele VII şi VIII, fără a mai pune la socoteală multiplele erezii şi dispute teologice, puterea bisericii de la Roma nu va înceta să crească în Europa occidentală, pînă la triumful complet al papalităţii în secolul al XIII-lea.

Revelaţia creştină este astfel unica sursă a gîndirii, care a devenit în esenţă un comentariu al textelor sacre. Totuşi, în acest mediu profund religios, raţiunea greacă va reînvia : mai timid în secolele XI şi XII, mai îndrăzneţ în secolele următoare. Slujind la început credinţa, sprijinindu-se, mai ales din secolul al XIII-lea, pe textele lui Aristotel transmise de filosofii arabi, ea va dobîndi treptat o autonomie pe care o vor consfinţi Renaşterea şi îndeosebi secolul al XVII-lea. În Evul Mediu se află rădăcinile profunde ale lumii noastre moderne, moştenitoare a credinţei creştine şi a raţiunii greceşti.

Dar care sînt izvoarele învierii raţiunii?

3.2. Scurtă călătorie în Spania musulmană : Averroes şi tendinţa raţională a filosofiei islamice

Foarte de timpuriu, încă din secolele VIII şi IX, se dezvoltă o bogată filosofie arabă, axată şi ea tot pe o revelaţie, cea primită de profetul Mahomed. La sursa islamică propriu–zisă se adaugă, între altele, influenţa greacă, în special scrierile lui Platon, Aristotel, Plotin etc. Apare astfel o luptă înăbuşită între credinţă şi revelaţie pe de o parte, raţiune pe de alta. În civilizaţia islamică raţiunea rămîne totuşi aproape întotdeauna o slujitoare a credinţei, care constituie adevărata sursă a reflecţiei. Traduse în arabă, textele gînditorilor greci vor fi comentate de filosofii arabi. Începînd din secolul al XII-lea, scrierile şi comentariile, în speţă acelea ale lui Aristotel, vor ajunge, *via* Spania, la clericii occidentali şi vor juca un rol fundamental în inventarea metodei scolastice.

Vom face deci acum o călătorie în Spania musulmană din secolul al XII-lea şi îl vom întîlni pe Averroes (Ibn Rushd, 1126–1198), cel mai celebru dintre filosofii arabi ai Evului Mediu.

3.2.1. Cîţiva filosofi ai Islamului

Datorită lipsei de spaţiu din această carte de dimensiuni reduse, am fost nevoiţi să renunţăm la prezentarea unor filosofi arabi de excepţie, marcaţi de gîndirea greacă răspîndită pe pămînt islamic. Începînd din a doua jumătate a secolului al VIII-lea, traducerile se succed într-un ritm din ce în ce mai rapid iar *Al–Kindî* (mort în jurul anului 873), care a trăit la Bagdad, a îmbrăţişat întregul orizont grec, atît cel filosofic cît şi cel matematic. Profund influenţat de mişcarea de traducere a textelor greceşti în arabă, el a fost un spirit universal.

Un alt filosof uitat în itinerarul nostru multicultural : *Al–Fârâbî* (900–950) considerat în Turkestan ca „al doilea maestru" după Aristotel. El a încercat să realizeze prima mare împăcare între Platon şi Aristotel, fiind un cunoscător perfect al operelor celor doi maeştri.

Dar în secolele X şi XI? *Avicenna* (*Ibn Sânâ*, 997–1037), născut în Iran, întruchipează tendinţa mistică a gîndirii islamice. Studiază logica, geometria, fizica, metafizica şi medicina. Lucrarea sa cea mai cunoscută este *Cartea vindecării*, o *summa* a gîndirii sale. Cît despre lucrarea sa *Canonul medicinei*, ea a constituit unul din fundamentele ştiinţei medicale a Evului Mediu. De inspiraţie adesea neoplatoniciană, Avicenna se referă la o efuziune divină creatoare, la un Divin foarte apropiat de Unul lui Plotin, la un Principiu prim, unul şi adevărat. Şi înţelepciunea? E o călătorie spre inteligenţa divină aflată deasupra a tot ce există.

Cu Avicenna, încheiem scurtul nostru itinerar prin filosofia musulmană din partea orientală a Islamului. Să revenim acum la Averroes, în Occidentul musulman.

3.2.2. Averroes şi lumina raţiunii

Originar din Cordoba, în Spania ocupată de arabi, Averroes studiază dreptul musulman, fiind interesat totodată de filosofie şi de medicină. Tot la Cordoba exercită, începînd din 1184, funcţia de *qâdî* (cadiu), înalt magistrat

însărcinat să facă dreptate. Opiniile sale filosofice atrag asupra lui suspiciunile doctorilor legii. După ce s-a bucurat, între 1182 şi 1193, de condiţii favorabile muncii filosofice — în această perioadă scrie *Marele comentariu asupra lui Aristotel* —, cade în dizgraţie şi este exilat în împrejurimile Cordobei, la Lucena, unde suportă atacuri nu numai din partea teologilor, ci şi din partea populaţiei. Chemat în Maroc, unde şi-a petrecut o parte din viaţă, moare în 1198 la Marrakech.

De ce a fost Averroes cel mai influent dintre filosofii arabi în Occident?

Mai întîi, el este **comentatorul lui Aristotel**, iar comentariile sale foarte întinse asupra operei acestui filosof au avut un ecou imens în Occident. Se disting, conform tradiţiei, trei tipuri de comentarii : *parafraza* care rezumă doctrina lui Aristotel, *comentariul mediu* şi *marele comentariu*, în care Averroes discută textele. Aici, explicaţia detaliată şi discuţia au o dimensiune pronunţat modernă.

Averroes a inspirat de asemenea Occidentul prin viziunea sa asupra relaţiilor între filosofie şi religie, căci el *legitimează recursul la filosofie în religie* : întrucît religia ne acordă dreptul de a face uz de raţiune, oamenii capabili să interpreteze Coranul trebuie s-o facă. Ce doreşte Averroes? Să menţină în numeroase sfere, inclusiv în aceea a credinţei, rolul raţiunii. Filosofului îi revine să caute puţină lumină cu ajutorul raţiunii şi să interpreteze. Înţelegem acum de ce a fost suspectat Averroes de blasfemie. Şi aceasta cu atît mai mult cu cît el exclude calea teologiei, pe care o consideră inutilă şi periculoasă. Teologii? Cei ce cred că înţeleg şi generează atît intoleranţa, cît şi fanatismul. Ei au făcut ca oamenii să se dușmănească, să se urască unii pe alţii şi să ducă războaie, afirmă Averroes. Ce altceva au făcut ei, decît să învrăjbească poporul?

În rezumat, elita gînditorilor va face apel la raţiune, mulţimea se va referi la tradiţie iar teologii vor fi respinşi. În absenţa lor, masa şi filosofii coabitează. Averroes distinge astfel diferite stadii de înţelegere a textelor sacre. Dar mai există multe alte teme, care explică influenţa lui Averroes în Occident. Împotriva ideii că lumea a fost creată *ex nihilo*, din nimic, Averroes afirmă că Dumnezeu, prim Motor şi intelect suprem, produce universul de cînd e lumea lume. Lumea? O realitate eternă, căci acţiunea lui Dumnezeu în Natură e veşnică. Dar sufletul? Filosoful din Cordoba neagă nemurirea sufletului individual şi personal şi, prin urmare, învierea

cărnii. Există totuşi o inteligenţă comună tuturor oamenilor, inteligenţă care, fiind universală, poate fi considerată nemuritoare.

Filosofia lui Averroes, eminamente „scandaloasă", mergea prin urmare pînă la a exclude nemurirea personală a sufletelor individuale. Nu e de mirare că ea a fost criticată de sfîntul Toma de Aquino şi **condamnată de Biserică** în 1240.

Cît despre *averroismul* propriu–zis, el desemnează un curent de gîndire al occidentului latin, curent esenţialmente sceptic, libertin, ateu, care îl interpretează pe Averroes într-un mod foarte liber. Hotărît lucru, Averroes şi averroismul emană un miros de sulf! Toma de Aquino va lansa atacuri dure la adresa averroiştilor :

> „Nici un filosof nu a fost mai greşit înţeles şi mai calomniat decît Ibn Rushd (Averroes). Nici unul dintre gînditorii din ţinuturile Islamului nu a avut o mai mare influenţă asupra culturii universale. Filosof impenitent, raţionalist cutezător sau cinic, omul unei «duble credinţe» ori inventator al unui «dublu limbaj», toate calificativele i-au fost atribuite. Cel mai simplu ar fi totuşi să spunem că el a împins pînă în punctul său de ruptură chestiunea teologico–politică a filosofiei" (A. de Libera, *La Philosophie médiévale,* PUF, p. 161).

3.3. Omul medieval, creatură a lui Dumnezeu

Pentru a înţelege mai bine spiritul filosofiei medievale, să ne oprim puţin asupra omului din Evul Mediu. Ce este el exact?

Mai întîi, nu e aproape niciodată un necredincios, un ateu, un libertin, un liber cugetător ce s-ar situa în afara cîmpului religios. Căci **teologia şi religia impregnează întregul sistem social.** Cel puţin pînă în secolul al XIII-lea, cei ce neagă existenţa lui Dumnezeu nu apar în texte decît într-un număr infim. În mod cert, necredinciosul reprezintă ceva rar, îndoielnic, improbabil, aproape inexistent. Omul? O creatură a lui Dumnezeu, aşa cum ne spune Jacques Le Goff, o fiinţă aflată în legătură cu lumea de dincolo : „Pentru omul din Evul Mediu veşnicia este foarte aproape. [...] Infernul sau paradisul — acestea pot fi mîine. Deja sfinţii sînt în paradis, iar osîndiţii siguri (fără de număr), în infern" (J. Le Goff, *Omul medieval*, trad. rom. de Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocaru, Iaşi, Editura Polirom, 1999, p. 29).

Legătura cu Sacrul sau cu Transcendentul se impune tuturor. De unde, pentru omul medieval, realitatea miracolului, care se manifestă neîncetat. Dumnezeu intervine frecvent împotriva ordinii naturii şi există o ierarhie a intermediarilor : Fecioara Maria, sfinţii cei mari, sfinţii locali etc.

Nu trebuie aşadar să ne mire că, în acest univers modelat de sacru, cărturarul este aproape întotdeauna, mai ales în primele secole după Anul o mie, un cleric, un călugăr, un abate şi chiar un arhiepiscop. Clericul, adică cel ce se dedică vieţii religioase şi caută perfecţiunea morală, este cărturarul prin excelenţă, filosoful, căutătorul de înţelepciune. Recunoaşterea oricărei cercetări e oferită de judecăţile bisericii, care se impun tuturor şi pe care nimeni nu se gîndeşte să le conteste : nu şi-a aruncat Abélard însuşi cărţile pe rug după condamnarea sa de către conciliul din Soissons, în 1121?

3.4. Sfîntul Anselm : Dumnezeu e mai mult decît o idee

Sfîntul Anselm de Canterbury este teologul novator, care a vrut să dovedească existenţa lui Dumnezeu pentru a crede mai bine în el.

Născut la Aosta — în Piemont —, Anselm (1033–1109) intră în mănăstirea benedictinilor din Bec — în Eure —, al cărei abate devine în 1078, înainte de a deveni arhiepiscop de Canterbury în 1093. Esenţialul creaţiei sale literare se situează între 1070 şi 1109, creaţie considerabilă în care Anselm se inspiră din tradiţia augustiniană.

În *Proslogion* (1077), termen ce semnifică *Expunere* sau *Alocuţiune*, sfîntul Anselm formulează un argument care va fi numit mai tîrziu **dovada ontologică a existenţei lui Dumnezeu**, denumită astfel de către Kant în secolul al XVIII-lea. Pornind de la perfecţiunea lui Dumnezeu, eu pot ajunge pînă la existenţa sa.

Despre ce este vorba mai exact? Despre răspunsul dat Nesăbuitului care, în sufletul său, spune : „nu există Dumnezeu". Spre deosebire de Nesăbuit, credinciosul îşi va folosi corect inteligenţa. Nu este oare în afară de orice îndoială că ceva despre care nimic mai mare nu poate fi gîndit există atît în gîndire, cît şi în realitate? Totuşi, demersul lui Anselm nu este propriu-zis ontologic. „Dovada ontologică" *stricto sensu* vrea să demonstreze existenţa lui Dumnezeu prin analiza esenţei sale sau a

conceptului ; existența lui Dumnezeu ar fi cuprinsă în mod necesar în conceptul unei ființe perfecte : dacă acestei ființe i-ar lipsi un atribut cum este existența, ea n-ar mai fi perfectă.

Or, Anselm nu porneşte nicidecum de la un concept întrucît, pentru el, Dumnezeu este mai mult decît o idee : el reprezintă o *perfecțiune totală,* care n-ar putea exista doar în spirit. Dumnezeu e ceva față de care nimic mai mare nu poate fi gîndit. Dacă ceva față de care nimic mai mare nu poate fi gîndit există în spirit, se poate presupune că el există şi în realitate. Or, a fi în acelaşi timp în realitate şi în spirit este ceva mai mare, ne spune Anselm, decît a fi numai în spirit. Deci, există în gîndire, *dar şi în realitate*, ceva față de care nimic mai mare nu poate fi gîndit (*Primul argument*). Inexistența a ceva față de care nimic mai mare nu poate fi gîndit este de neconceput (*Al doilea argument*). Astfel Anselm, în opoziție cu Descartes şi cu tradiția ontologică, nu propune nicidecum o idee de Dumnezeu : el arată că **nu poate fi gîndit nimic mai mare decît Dumnezeu.** La urma urmei, el ar putea contesta tradiția ce se revendică de la el, şi anume aceea care analizează conceptul sau ideea de Dumnezeu, de unde s-ar trage existența acestuia.

Va urma o polemică cu un anume Gaunilon, autorul unui pamflet *În favoarea nesăbuitului* şi călugăr la mănăstirea din Marmoutier, lîngă Tours. Acest precursor al lui Kant susține, împotriva lui Anselm, că e imposibil să trecem de la gîndire la existență. După opinia sa, Anselm nu dovedeşte nimic! Dimpotrivă, Hegel va relua argumentul şi îi va aduce un omagiu lui Anselm.

În orice caz, Anselm are meritul de a promova raționea pentru a răspunde mai bine la întrebările ridicate de credință : el dezvoltă raționalitatea. Se elaborează astfel din nou o speculație rațională, prin inteligența credinței şi travaliul conceptual : „Cu Anselm, travaliul teologic dobîndeşte o dimensiune conceptuală, un avînt şi un impuls specifice : datorită lui, lumea creştină latinofonă îşi găseşte identitatea intelectuală. Pentru prima oară după Augustin, un gînditor creştin latinofon îşi construieşte opera şi făureşte instrumente" (A. de Libera, *La Philosophie médiévale,* PUF, p. 293).

Putem folosi dialectica fără a amenința credința : iată ce ne semnalează, în secolul al XI-lea, Anselm.

3.5. Abélard şi inventarea metodei scolastice

În secolul al XII-lea surprindem mai bine, cu Abélard, dezvoltarea raţionalităţii. Dar ce se întîmplă în acea vreme? Istoricii filosofiei şi ai culturii descriu un fenomen numit „Renaşterea din secolul al XII-lea". În acest secol, raţiunea reapare în forţă în sfera revelaţiei, provocînd dispute virulente în sînul Bisericii şi ducînd la numeroase condamnări. Dar se ivesc totodată şi premisele unui umanism. Arta statuară şi pictura gotică reprezintă ceea ce e uman în misterele creştine, lumina care pătrunde prin marile vitralii simbolizează legătura între om şi Dumnezeu. În numeroase scene sculptate apar personaje cunoscute, cu riscul de a slăbi chemarea la rugăciune. Astfel se constituie o mişcare de idei ce va depăşi treptat, în cursul secolelor următoare, dominaţia gîndirii revelaţiei. În sfîrşit, trebuie să reamintim redescoperirea naturii, mai ales în domeniul ştiinţific, cu unele texte majore de matematică precum *Elementele* lui Euclid, de astronomie etc., a căror traducere a început în secolul al XI-lea.

3.5.1. Călătoria filosofiei din Orient în Occident

Renaştere urbană, mai întîi : fenomenul oraşelor va lua o amploare remarcabilă în Occident. Oraşele apar ca nişte adevărate plăci turnante în circulaţia ideilor. Comerţul, nu doar economic ci şi intelectual, cunoaşte un mare avînt. Atenţia noastră e reţinută aici de aportul greco–arab. Manuscrisele provin în acea perioadă din Orient şi din Bizanţ. Pe scurt, asistăm la o nouă călătorie a filosofiei, ce are loc acum din Orient spre Occident : se produce o *recucerire a capitalului civilizaţiei antice*, păstrat în bibliotecile musulmane. Evul Mediu occidental va cunoaşte tîrziu opera integrală a lui Aristotel. Către 1125–1150 e cunoscută *Analitica secundă*. Dar ansamblul operei lui Aristotel este pus în circulaţie abia spre sfîrşitul secolului al XII-lea. E vorba de o călătorie culturală extraordinară, deoarece, la aproximativ jumătate de secol după sfîrşitul secolului al XI-lea, o parte importantă a culturii filosofice acumulate de multă vreme în ţinuturile Islamului ajunge în Europa de Nord. Cultura ştiinţifică se integrează şi ea în acest periplu :

> „Matematicile cu Euclid, astronomia cu Ptolemeu, medicina cu Hipocrat şi Galenus, fizica, logica şi etica cu Aristotel — iată imensul aport al acestor

lucrători [traducătorii din secolul al XII-lea]. [...] Acesta este impactul, stimulentul, lecția pe care elenismul antic le transmite Occidentului la capătul unui lung periplu prin Orient şi Africa" (J. Le Goff, *Intelectualii în Evul Mediu,* trad. rom. de Nicolae Ghimpețeanu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1994, p. 34).

3.5.2. Reînnoirea instituțiilor şcolare, dialectica, logica

Oare totul se reduce la renaşterea urbană şi la redescoperirea marilor opere antice? În domeniul instituțiilor şcolare, secolul al XII-lea cunoaşte de asemenea o reînnoire, legată tocmai de fenomenele urbane.

Învățământului monastic, acela al mănăsirilor şi al călugărilor, îi succed, în secolul al XII-lea, forme de transmitere mai urbane, o dată cu apariția şcolilor de pe lîngă catedralele din oraşe. Aceste centre se înmulțesc, la Angers, Laon, Reims, Chartres şi Paris, unde profesori şi studenți se înghesuie în şcoala de pe lîngă catedrala cetății. Se produce o specializare şi fiecare centru urban străluceşte prin studiul unei discipline anume. Se studiază teologia la Laon, poezia la Orléans, iar la Paris predomină **dialectica înțeleasă ca logică formală şi artă a raționamentului.** Această practică a dialecticii va fi fecundă, deoarece va da naştere unei logici specific medievale ce va depăşi limitele aristotelismului.

Avem aici un context instituțional şi filosofic decisiv. Expansiunea şcolilor legate de catedrale iar apoi de prestigiul unor profesori va duce, în secolul al XII-lea, la apariția structurii universităților. Ceva fundamental s-a pus în mişcare o dată cu **crearea unei culturi deschise şi cvasi–europene,** ce se constituie prin efortul cărturarilor.

3.5.3. Abélard : conceptualizarea ; inventarea metodei scolastice

Pierre Abélard (1079–1142) a avut o viață bogată în evenimente. Breton originar din împrejurimile oraşului Nantes, aparținînd micii nobilimi, el renunță la meseria armelor şi se consacră studiului. Ca profesor la Paris, cunoaşte gloria intelectuală. Dar aventura cu Héloïse, eleva sa pe vremea cînd era canonicul catedralei Notre–Dame, se sfîrşeşte prost. Fulbert, unchiului Héloïsei, îl mutilează pe Abélard, care se retrage la mănăstirea

din Saint–Denis, în timp ce Héloïse se călugăreşte la mănăstirea din Argentueil. Abélard revine să predea la Paris, însă va fi condamnat de conciliile din Soissons (1121) şi Sens (1140). Îşi găseşte refugiul la Cluny, pe lîngă Petru cel Venerabil. O viaţă aventuroasă, pe care o povesteşte în *Historia calamitatum* (*Istoria nenorocirilor mele*)! Totul se sfîrşeşte însă în uitare, la mănăstirea Cluny.

Să abordăm acum opera sa filosofică şi logică : ea este cu adevărat excepţională.

1119–1120 : Abélard intervine în **cearta Universaliilor.** Despre ce este vorba? În gîndirea medievală, dezbaterile ce i-au opus pe *nominalişti*, care refuzau să recunoască existenţa reală a unor termeni universali sau *universalii* (pentru ei, aceşti termeni universali nu erau decît nişte cuvinte : nu există nimic care să corespundă termenului „animal", de exemplu, ci doar animale particulare) *realiştilor*, pentru care universaliile au o existenţă reală, cam în genul Ideilor lui Platon. Soluţia lui Abélard e *conceptualistă* : el admite că există ansamblul caracterului unei specii, dar în calitate de concept mental, format pe baza experienţei, exprimînd totodată esenţa lucrurilor reale. La drept vorbind, atunci cînd Abélard ia poziţie în cearta Universaliilor, două mari teze se înfruntă, pe de o parte *realismul,* de cealaltă *vocalismul* care reduce universaliile la nişte „zgomote de voci".

Admiţînd **existenţa ideilor generale** ca noţiuni ale spiritului, Abélard exprimă o poziţie originală şi fecundă, cu adevărat novatoare.

1123 : cu *Sic et Non* (*Da şi Nu*), Abélard **inventează metoda scolastică.** În această culegere de citate extrase din Părinţii Bisericii, el dezvăluie mai mult de o sută de chestiuni ce se contrazic şi încearcă să rezolve opoziţiile. Părinţii Bisericii nu au fost de acord asupra nici unui punct! De unde necesitatea unei **ştiinţe a limbajului**, căci aceiaşi termeni semnifică uneori lucruri diferite. Trebuie studiat aşadar sensul cuvintelor. Campion al dialecticii, al logicii formale, Abélard vrea prin urmare să rezolve raţional contradicţiile între Părinţii Bisericii. Ce desemnează dialectica în secolul al XII-lea? O discuţie ce ia forma unei contradicţii în care se înfruntă teze opuse, discuţie unde raţiunea caută să afle adevărul. Metoda folosită aici este chiar aceea a scolasticii. Nu vor fi oare scolasticii moştenitorii lui Abélard, dornici înainte de toate să atribuie cuvintelor adevărata lor putere şi să cunoască legile limbajului? Căci scolastica desemnează, începînd din secolul al XIII-lea, o metodă de gîndire raţională, o chemare la legile demonstraţiei.

3.5.4. Abélard şi dialogul intercultural : un umanist

1142 : Abélard redactează *Dialogul între un filosof, un evreu şi un creştin*, care va rămîne neterminat.

Cine dialoghează aici? Un filosof, probabil musulman, un evreu ce se sprijină pe Vechiul Testament şi un creştin, a cărui referinţă este Evanghelia. Cît despre Abélard, el se află în poziţia de arbitru. Avem de-a face cu trei monoteişti, pentru care există un Dumnezeu unic. Ce caută în fond Abélard? Un nucleu comun creştinilor, evreilor şi arabilor. Astfel, retras la mănăstirea din Cluny şi aflat în ultimul său an de viaţă, Abélard caută toleranţa, comunicarea reală între religii, posibilitatea schimbului. Primă mare figură de intelectual modern, Abélard încearcă să pună în valoare fondul universal al celor trei religii ce întruchipează tezaurul gîndirii umane. Există un umanism profund în acest căutător care, bolnav, obosit, continuă să predea, să scrie şi să dicteze. Descoperim de altfel în această lucrare o tentativă de a trata în mod raţional problema iudeo–creştină.

Astfel, opera lui Abélard marchează o etapă decisivă în filosofia medievală : ca va influenţa întreaga cultură a secolului al XII-lea prin tratarea dialectică a enunţurilor credinţei şi prin conceptualismul său original.

4. Alianţa credinţei şi a raţiunii : Toma de Aquino şi Roger Bacon

4.1. Circumstanţe noi : apariţia universităţilor

Întîlnim multe noutăţi în acest secol al XIII-lea, marcat mai întîi, în jurul anului 1210, de apariţia universităţilor, care devin centrul vieţii intelectuale. Fenomenul este european. În 1213, la Paris, autorizaţia de a preda trece în seama profesorilor universităţii. Oxford îşi primeşte carta în 1214, Cambridge în 1231 etc. De la un capăt la altul al continentului, universităţile vor transmite şi vor crea o cultură comunitară. Dar ce este o universitate? Un centru de învăţămînt, destinat producerii cunoaşterii, precum şi dezvoltării sale. Universitatea medievală e organizată în general în patru „facultăţi" : „artele", medicina, dreptul, teologia. Facultatea de arte, loc unde se predau logica, metafizica şi etica, e subordonată faculăţii de teologie, care este

suverană. Cît despre învățătură, ea e transmisă în esență sub două forme, **lecția** (lectura comentată) şi **disputa,** unde întrebarea e fixată dinainte şi dă naştere unor argumente „pro" şi „contra" urmate de un răspuns. În fond, disputa, punct culminant al tehnicii întrebărilor, se înrudeşte cu un fel de turnir intelectual. Propunînd nişte întrebări controversate cu privire la care sînt expuse două teze opuse asupra aceluiaşi subiect, profesorii medievali din secolul al XIII-lea învață să „problematizeze" referitor la orice subiect particular.

Altă noutate a acestui secol : **renaşterea aristotelismului**, dacă avem în vedere că opera lui Aristotel nu e realmente cunoscută în cvasi–totalitatea sa decît la sfîrşitul secolului al XII-lea şi începutul secolului al XIII-lea. Această redescoperire va genera numeroase discuții. O dată cu întoarcerea lui Aristotel, peisajul filosofic occidental se metamorfozează.

4.2. Vorbirea scolastică

Secolul al XIII-lea este secolul scolasticii, care se dezvoltă în cadrul universităților. Scolastica : modernii privesc adesea cu suspiciune acest cuvînt. Nu a favorizat oare această doctrină abstractizarea şi formalismul? Nu se înrudeşte ea în limbajul curent cu o pseudo–gîndire dogmatică şi încremenită, închisă în sînul „chestiunilor" rigide formulate o dată pentru totdeauna? Şi în cazul de față e necesar să renunțăm la asemenea scheme facile şi să pledăm pentru un alt Ev Mediu.

Scolastica : acest nume desemnează filosofia medievală a şcolii şi provine de altfel din termenul latin *scola,* şcoală. Dacă există o *scolastică primitivă* ce se dezvoltă *grosso modo* din secolul al IX-lea pînă în secolul al XII-lea şi îl ignoră pe Aristotel, **marea scolastică din secolul al XIII-lea** îl redescoperă pe Stagirit şi se opune, prin forma sa dinamică, *scolasticii tardive* care, în secolul al XVII-lea, se închide în abstractizare.

Urmărind să **descopere legile limbajului, dar şi pe acelea ale demonstrației**, marea scolastică face apel la rațiune şi se construieşte în travaliul universitar, cu procedeele sale proprii şi, în mod special, cu acea punere în discuție caracteristică învățămîntului din universități. Axată pe întrebare, scolastica secolului al XIII-lea stimulează reflecția :

> „În felul acesta s-a dezvoltat scolastica, adevărata stăpînă a rigorii, adevărată stimulatoare a gîndirii originale, dar ascultătoare de legile rațiunii. Gîndirea

occidentală a rămas pentru totdeauna marcată de ea şi a înregistrat prin ea progrese hotărîtoare. [...] Pînă şi Descartes, oricît s-a dezis de ea, îi datorează mult" (J. Le Goff. *Intelectualii în Evul Mediu*, trad. rom. cit., pp. 109–110).

Dacă adevărata dialectică înseamnă raţiune şi rigoare, cum am putea s-o înţelegem fără a ne întoarce spre Toma de Aquino, teolog deosebit de sensibil la exigenţele raţiunii? Toma va folosi perfect limbajul marii scolastici pe cale de a se naşte.

4.3. Sfîntul Toma sau raţiunea în slujba credinţei

4.3.1. Doctorul angelic

Toma de Aquino, supranumit „Doctorul angelic", se naşte în 1225 lîngă Neapole. Studiază la Universitatea din Neapole şi intră în ordinul dominicanilor, împotriva voinţei familiei sale, care visează pentru el o funcţie religioasă prestigioasă. În 1245 ordinul său îl trimite la Universitatea din Paris. Devenit doctor în teologie în 1256, Toma predă la Paris şi la Neapole, unde e însărcinat de regele Carol de Anjou să reformeze predarea (1272).

La invitaţia lui Grigore al IX-lea părăseşte Neapole pentru a asista la conciliul de la Lyon, dar se îmbolnăveşte pe drum şi se opreşte la o mănăstire cisterciană, unde moare la 7 martie 1274, în vîrstă de 49 de ani.

Pe lîngă numeroase *Comentarii* şi *Tratate,* Toma ne-a lăsat două opere fundamentale : *Summa contra Gentiles* (1258–1260) şi *Summa theologiae* (1267–1273). Exprimată în numeroase lucrări, filosofia sa nu va întîrzia să fie atacată. 1277 : tomismul e condamnat la Paris ; e considerat, în mod eronat, ca fiind înrudit cu aristotelismul lui Averroes. Cu toate acestea, Roma îl va susţine pe Toma. La nici cincizeci de ani de la moartea sa, Toma e canonizat (1323) şi supranumit „Doctorul angelic". În secolul al XIX-lea, Biserica catolică alege gîndirea sa pentru a fundamenta dogma creştină.

4.3.2. A uni raţiunea filosofică şi credinţa creştină

Toma de Aquino apără ideea fundamentală a acordului între credinţă şi raţiune. Credinţa? O adeziune fermă şi totală la cuvîntul lui Dumnezeu,

fără a însemna însă o sacrificare a intelectului. Raţiunea? O lumină naturală ce vine de la Dumnezeu : ea luminează spiritul uman şi susţine autoritatea credinţei. Raţiunea şi inteligenţa se află în slujba credinţei.

Nu rezultă oare de aici că ar trebui să unim raţiunea filosofului şi credinţa teologului? Raţiunea filosofică va lumina teologia, care îşi primeşte principiile direct de la Dumnezeu. Astfel, **existenţa lui Dumnezeu trebuie să devină obiectul unei demonstraţii raţionale.**

Sprijinindu-se pe dovezile filosofice care întăresc adevărurile credinţei, sfîntul Toma dovedeşte existenţa lui Dumnezeu pe cinci căi. *Prima dovadă* : dacă vrem să explicăm mişcarea, e necesar să ajungem la un prim Motor imobil al universului în mişcare (aceasta e argumentaţia lui Aristotel). *A doua dovadă*, prin cauza eficientă : Dumnezeu este cauza primă, devenită necesară pentru că nu putem urca la infinit în seria cauzelor eficiente. *A treia dovadă* pleacă de la contingenţa lumii şi recurge la Dumnezeu, fiinţa necesară. *A patra dovadă* afirmă existenţa lui Dumnezeu pornind de la perfecţiunea sa. Există o fiinţă care este cauza bunătăţii şi perfecţiunii tuturor fiinţelor. Ea este aceea pe care o numim Dumnezeu. În sfîrşit, cea de *a cincea dovadă* se sprijină pe finalitatea universului, al cărui ordonator este Dumnezeu. Principiu al ordinii lumii, Dumnezeu există în mod necesar.

Astfel, prin aceste cinci căi, inteligenţa trebuie să se încline şi să recunoască existenţa lui Dumnezeu ca fiind necesară. Să observăm că Toma se referă aici la Aristotel şi la tradiţia platoniciană : el unifică astfel, în *Summa theologiae,* creştinismul şi filosofia.

4.3.3. Lumea, imagine a lui Dumnezeu

Dacă existenţa lui Dumnezeu poate fi demonstrată, esenţa sa e inaccesibilă înţelegerii noastre. Lumea şi omul sînt imagini ale lui Dumnezeu, despre care nu vorbim decît prin analogie.

Intervine aici o idee esenţială a lui Toma, aceea de **analogie.** Ce înseamnă acest lucru? Împrumutăm un ansamblu de calităţi din sfera umanului şi le acordăm o parte transcendentă. Astfel, Dumnezeu e enunţat ca fiind „bun" sau „perfect" ; or, cuvîntul „bun" nu are acelaşi sens în sferele umană şi divină. Prin analogie, ridicăm determinările ce ne sînt proprii la nivelul Fiinţei supreme, a cărei natură nu ne este cunoscută. De

fapt, prin analogie urcăm de la lume la Dumnezeu, întrucît între ele există un fel de asemănare, o participare, un fel de potrivire :

> „Prin urmare, toate denumirile care sînt exprimate în mod metaforic referitor la Dumnezeu au prioritate cînd sînt aplicate creaturilor umane şi nu lui Dumnezeu. Dar cînd sînt rostite referitor la Dumnezeu, termenii n-au altă semnificaţie decît asemănarea lui Dumnezeu cu astfel de creaturi umane" (Thoma de Aquino, *Summa theologiae,* Qu. XIII, art. 6 ; trad. rom. de Gheorghe Sterper şi Paul Găleşanu, în *Summa theologiae. Opere I. Despre Dumnezeu*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1997, p. 200).

4.3.4. Sufletul uman : o intepretare creştină a lui Aristotel

Dacă omul e făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, sufletul uman este un crîmpei de eternitate. Întrucît creaţia aduce un omagiu creatorului, cum ar putea sufletul nostru să fie pieritor? Se naşte aici o problematică complexă, deoarece sfîntul Toma este deschis surselor păgîne.

Să ne amintim de tratatul *Despre suflet*, unul dintre cele mai importante tratate ale lui Aristotel, unde omul e perceput ca o unitate psiho-somatică. Sufletul, afirmă Aristotel, este forma unui corp material a cărui viaţă e potenţială şi, prin urmare, nu poate fi despărţit de trup, deoarece are nevoie de un anumit fel de trup pentru a exista. Deci sufletul nu e distrus în acelaţi timp cu trupul? Desigur, Stagiritul admite eternitatea unei inteligenţe impersonale, dar nemurirea persoanei în individualitatea sa devine problematică.

Pentru Toma, destinul supranatural al sufletului nu poate fi pus la îndoială. Sufletul uman nu depinde de materie şi trebuie declarat incoruptibil. Totuşi, doctrina sfîntului Toma nu e lipsită de dificultăţi şi aporii. Dacă se reia ideea că sufletul reprezintă o formă a corpului, atunci cel ce se dovedeşte a fi nemuritor nu e oare intelectul agent, adică dinamic şi activ, prin care gîndeşte sufletul?

În ce direcţie trebuie mers pentru a salva coerenţa doctrinei creştine? În textul *Despre unitatea intelectului* (1269), îndreptat împotriva averroiştilor, Toma îl atacă în cinci capitole pe Averroes, care vedea în intelect o realitate despărţită de sufletele individuale. Pentru Toma, dimpotrivă, intelectul este propriu fiecăruia şi supravieţuieşte veşnic trupului. Singularitatea actului de intelecţie ne conduce la noţiunea unei **nemuriri personale.** În opoziţie cu

Averroes, care propune ideea unui **intelect unic** pentru toți subiecții umani, Toma individualizează inteligența umană. Cîte pericole la adresa întregii specii umane cuprinde doctrina unicității intelectului agent! Astfel Toma, **adversar declarat al averrosimului,** își îndreaptă atacurile împotriva lui. Această discuție filosofică asupra unei opere filosofice constituie de altfel o noutate în istoria Evului Mediu.

4.3.5. Frumusețea

Ultima problemă abordată este cea a frumuseții, căreia ontologia lui Toma îi acordă un loc de seamă. Și aici gîndirea greacă și creștinismul se întîlnesc și se unifică.

Fidel viziunii antice, Toma afirmă unitatea frumosului și a binelui. Cum să nu evocăm „kalocaghatia", concept pe jumătate moral, pe jumătate estetic, pe care îl găsim la greci și care desemnează fuziunea frumuseții și a binelui? Frumosul și binele se confundă. Legată de bine, frumusețea desemnează totodată în estetica greacă un echilibru și o proporție justă (Aristotel). Or, Toma reia aceste afirmații majore. Totodată însă, acest teolog al creștinismului consideră că frumusețea e sacră : ea semnifică Taina sau Harul.

> „Frumosul și binele în același subiect sînt identice, deoarece pe ambele se întemeiază lucrul, adică forma, și de aceea binele este lăudat ca frumos. [...] Dar frumosul constă din anumite proporții, deoarece simțul nostru se delectează cu lucruri potrivit proporționate, ceva asemănător cu sine." (Thoma de Aquino, *Summa theologiae*, I, Qu. V, art, 4 ; trad. rom. cit., pp. 94–95)

4.3.6. Un filosof modern

Toma de Aquino, cel mai mare gînditor al Evului Mediu, abordează pieptiș filosofia păgînă și reduce puțin cîte puțin în toate domeniile — ontologie, antropologie, estetică — contradicțiile care o opuneau dogmei creștine. Acrobația strălucită a intelectului produce aici numeroase idei novatoare : *rațiunea* ca lumină naturală susținînd autoritatea credinței, *teologia* ca știință supremă și înțelepciune, *analogia* ca raport între două realități de ordin diferit, *frumusețea* ca proporție justă semnificînd sacrul. Astfel Toma a

contribuit, mai mult decît ne-am putea închipui, la a face posibilă lucrarea raţiunii. Din această perspectivă, el este primul filosof modern.

4.4. Roger Bacon : critica tradiţiei

Să ne îndreptăm acum în direcţia Universităţii din Oxford, unde unul din cei mai prestigioşi profesori ai săi, Roger Bacon (1214–1294), „Doctorul admirabil", îl precedă în mod logic pe Toma de Aquino, născut cu unsprezece ani după el. Cititorul ne va ierta pentru această inversiune cronologică, explicabilă prin faptul că marile opere ale lui Roger Bacon sînt posterioare celor ale lui Toma.

În Anglia secolului al XIII-lea se dezvoltă o mişcare filosofică şi intelectuală remarcabilă, aceea a franciscanilor de la Oxford, Robert Grosseteste (1175–1253) şi elevul său Roger Bacon. Robert Grosseteste, profesor la Oxford, este partizanul unei cosmogonii care acordă rolul principal opticii. El studiază această ştiinţă, îndeosebi reflexia, refracţia şi curcubeul. Dar această meditaţie asupra luminii e în esenţă platoniciană. Căci lumina, în accepţiunea sa spirituală, se leagă de Idei şi de transcendenţa pe care o implică acestea.

Cît despre Roger Bacon, pe care nu trebuie să-l confundăm cu omonimul său Francis, care va trăi cu trei secole mai tîrziu, el intră în 1250 în ordinul franciscanilor şi îşi scrie pricipalele opere în jurul anului 1265 : e vorba de *Opus majus,* de *Opus minus* şi de *Opus Tertius*. **Vrînd să distrugă cele patru cauze fundamentale ale ignoranţei,** autoritatea, obişnuinţa, prejudecata şi îngîmfarea, Roger Bacon pledează în favoarea ştiinţei ce se poate orienta spre domeniul naturii, fiind, prin aceasta, un „modern". Nu uneşte el ştiinţa şi puterea? Ştiinţa experimentală nu face oare posibilă construirea unor maşini ce le conferă oamenilor puterea? Astfel el impune noţiunea de ştiinţă utilă omului, înaintea formulării sale în opera lui Francis Bacon.

5. Sfîrşitul Evului Mediu : filosofie şi teologie în secolul al XIV-lea

5.1. Puţină istorie : prăbuşirea vechilor structuri mentale

De la Meister Eckhart la Jean Buridan, trecînd prin Ioan Duns Scotus şi William de Occam, filosofia şi teologia de la sfîrşitul secolului al XIII-lea şi din secolul al XIV-lea nu sînt lipsite de reprezentanţi eminenţi. Dar care e contextul istoric şi cultural? Sfîrşitul Evului Mediu e o perioadă de transformări, de **prăbuşire a vechilor structuri mentale.**

Trebuie oare să vorbim, referitor la secolul al XIV-lea, de amurg, de decadenţă, aşa cum o fac numeroşi istorici? *Războiul de o sută de ani,* care opune Franţa şi Anglia, se înscrie într-o criză generală a Occidentului european, al cărei aspect economic e determinat de stoparea expansiunii agricole în secolul al XIV-lea. Regresiunea avîntului demografic, foametea, molimele au constituit orizontul acelor vremi. Foametea din 1316–1317 provoacă în Franţa epidemii şi o scădere a populaţiei. De altfel, în secolul al XIV-lea apare în Europa o boală nouă, ciuma, adusă din Levant de navele comerciale. Ciuma se va declanşa permanent, cu reveniri periodice foarte puternice în 1361, 1373, 1380 etc.

În acest context de crize, lupte şi războaie multiple (războaiele iberice, războaiele italiene etc.), ideea unei unităţi politice a creştinătăţii dispare şi **îşi va face apariţia noţiunea de naţionalitate.** Între secolele XIV şi XVI se va forma lent o nouă doctrină a statului.

În domeniul filosofic, secolul al XIV-lea va reprezenta o perioadă de invenţie conceptuală şi de inovaţie, de fecunditate intelectuală. Dacă ambianţa intelectuală nu pare deloc favorabilă reflecţiei, sfîrşitul Evului Mediu este, paradoxal, o epocă de mare efervescenţă. Paradox aparent : filosofia se naşte întotdeauna, cum nota Hegel, atunci cînd o lume culturală e atinsă de oboseală. Atunci pasărea Minervei, căreia nu-i place decît amurgul, îşi ia zborul...

Sfîrşitul Evului Mediu e divers, complex, multiplu : căile misticii (Eckhart), ontologia libertăţii divine infinite (Duns Scotus), calea nouă a modernităţii (nominalismul) indică o nouă configuraţie.

5.2. Meister Eckhart : în Nimic îl găsim pe Dumnezeu

Meister Eckhart (1260/1327) împinge pînă la limita sa extremă **asocierea misticii cu teologia.** Acest maestru al misticii renane inventează limba filosofică germană.

Maestru în arte în 1300, Eckhart e numit prior de Saxa, apoi vicar general al Boemiei. Predă teologia la Paris, Köln şi Strasbourg. Orator şi predicator pasionat, îşi impresionează auditorii prin discursurile sale. La doi ani după moartea sa, survenită la Köln, unele dintre tezele sale — de inspiraţie neoplatoniciană — sînt condamnate de papa Ioan al XXII-lea. Lasă o operă bogată, formată din *tratate* teologice în latină şi *predici* în germană. Menţionăm în mod special *Învăţăturile spirituale, Cartea consolării divine, Chenoza* etc.

În Nimic îl găsim pe Dumnezeu! Calea negativă spre Dumnezeu — cînd sufletul apare golit de sine, cînd gîndirea devine neant şi vid — este aici privilegiată. Cel vizat este *Neantul pur* şi, din această perspectivă, Meister Eckhart introduce masiv în filosofie ideile de neant şi de vid. Ce anume acţionează la el? Un „nihilism" oarecum purificator.

În tratatul *Chenoza* (1325–1326), această cale negativă, această **spiritualitate a vidului şi a nimicului** apar foarte clar. Care este cea mai înaltă virtute prin care omul se uneşte cu Dumnezeu? Deşertarea pură, starea sufletului *golit* de orice reprezentare. Care e obiectul deşertării? *Neantul pur.* E vorba, în cele din urmă, de a fi un adevărat nimic, neantul creaţiei întrupînd calea adevărului. Astfel omul poartă în el o imagine a lui Dumnezeu, imagine a unui neant într-o oarecare măsură.

Dacă această experienţă a tenebrelor nopţii şi a „şederii în neant" au înspăimîntat teologia tradiţională, nu acelaşi lucru s-a întîmplat cu misticii : „Călugăriţele mistice, pustnicii, solitarii, toţi cei însetaţi de aneantizare în faţa divinului nu puteau să nu aprecieze această stare de golire. Ei îl întîlneau pe Dumnezeu în deşertarea extremă care reprezenta pentru ei, conform celei mai stricte logici, adevărul suprem al absolutului" (Alain Michel, *Théologies et mystiques du Moyen Age,* Folio classique, pp. 616–617).

Dumnezeu, imagine şi model al Neantului? Iată o temă menită să neliniştească autorităţile, dar a cărei importanţă e fără încetare redescoperită în zilele noastre. Misticismul lui Meister Eckhart fascinează multe spirite ale timpului nostru.

5.3. Ioan Duns Scotus : libertatea suverană a lui Dumnezeu

Ioan Duns Scotus, teolog şi filosof scoţian (1266–1308), numit „Doctorul subtil" datorită abilităţii sale de a mînui dialectica, studiază la Oxford înainte de a preda acolo. Predă apoi la Paris şi la Köln, unde moare.

Dumnezeu este cu desăvîrşire liber şi poate face totul, cu excepţia a ceva ce implică o contradicţie. Deci transcendenţa divină se situează dincolo de orice *fatum*, de orice concepţie a unui univers necesar : ordinea lumii a fost liber aleasă şi creată de Dumnezeu, care nu e limitat de nici un Bine întrucît ceea ce e bine este astfel datorită voinţei lui Dumnezeu. Această **viziune a unui Dumnezeu dotat cu o libertate infinită** îl prefigurează dintr-un anumit punct de vedere pe Descartes, pentru care Dumnezeu creează în mod liber adevărurile eterne.

Într-adevăr, există la Scotus — fie că e vorba de concepţia despre om sau de cea despre Dumnezeu — o **primordialitate a voinţei asupra intelectului** : „Pentru faptul că voinţa [lui Dumnezeu] a vrut cutare lucru, nu există altă cauză decît aceea că voinţa e voinţă". Libertăţii infinite a lui Dumnezeu îi răspunde, ca un ecou, libertatea omului, libera sa voinţă. Gîndul ne duce uneori la Descartes (libertatea infinită a lui Dumnezeu), alteori la Sartre (libertatea infinită a pentru–sinelui).

5.4. Nominaliştii : contra căii antice

Pătrundem acum cu adevărat în secolul al XIV-lea, cu un curent filosofic ce pregăteşte gîndirea modernă. Aici, un mare nume : William de Occam (1280–1348). Şcolilor tomistă şi scotistă (*via antiqua*, calea antică) li se va opune *via moderna*.

Teolog englez aparţinînd ordinului franciscanilor, Occam duce o viaţă agitată. Student la Oxford şi licenţiat, nu obţine dreptul de a preda ca maestru. Lucrarea sa *Comentariu asupra Sentenţelor*, redactată în perioada 1319–1323, readuce în discuţie dovezile existenţei lui Dumnezeu avînd cel mult o valoare de probabilitate, precum şi realitatea esenţelor. Cu *Summa totius logicae* (1323), William de Occam se afirmă drept cel mai mare dintre nominaliştii. **Esenţele sînt doar nişte cuvinte** : nu există o

realitate universală corespunzătoare termenilor generali pe care îi folosim („animal", „pisică", „om"). Ce înseamnă exact acest lucru? Occam se opune falselor credințe conform cărora orice expresie verbală ar trimite la niște esențe inteligibile care — asemenea ființei — sînt de prisos. Enunțurile noastre lingvistice nu ne permit să cunoaștem fondul lucrurilor. Cu William, acuzat de erezie și excomunicat, doctrina nominalistă atinge cel mai înalt nivel de rigoare.

Occam este inițiatorul unui nou mod de a filosofa. Afirmînd că nu există decît singularități, el proclamă totodată privilegiile limbajului. În definitiv, **cuvintele și cunoașterea experimentală conturează universul uman.** Este aici întregul program al modernității : ființa o dată dispărută, omul are posibilități ilimitate de acțiune.

Discipol al lui William, Buridan (1300–1358), filosof parizian, și-a văzut numele popularizat datorită celebrului său argument al măgarului care, înfometat și însetat, se află la egală distanță între un maldăr de paie și o găleată cu apă și nu reușește să aleagă. Însă acest argument nu se regăsește în opera sa. Buridan merită un loc în istoria filosofiei din cu totul alte motive : este un reprezentat al noii căi și un om de știință.

Astfel, luările de poziție nominaliste zguduie marile sisteme teologice medievale. Dispar treptat cadrele constrîngătoare ale teologiei.

Concluzie : un avînt prodigios al gîndirii și al creației

Sfîrșitul Evului Mediu ne conduce spre modernitate. Cei o mie de ani de filosofie europeană concentrați asupra lui Dumnezeu, a Absolutului, a infinitului ne aduc în pragul unei noi concepții despre lume. Va fi elaborată o concepție științifică despre real, datorită mai ales aportului nominalist. De fapt, o raționalitate inedită se va consitui abia în epoca Renașterii, placă turnantă a civilizației occidentale.

Oricum, gîndirea medievală, acel timp obscur sau ignorat al reflecției, reprezintă, cu mult înainte de mișcarea de înnoire filosofică și științifică produsă în Europa în a doua jumătate a secolului al XV-lea și în secolul al XVI-lea, un avînt prodigios al gîndirii și al creației, o înțelepciune cu întreaga sa încărcătură de viață și de sens.

Venirea la putere a rațiunii, încă îndepărtată, și nașterea omului, dimpotrivă, foarte apropiată, se conturează net pe parcursul Evului Mediu.

4. IDEILE FILOSOFICE ALE RENAŞTERII

Sumar

Introducere : Renaşterea, un concept legitim? 108
1. Renaşterea, o nouă eră : umanismul 108
2. Crearea ştiinţei politice moderne 110
3. Montaigne şi înţelepciunea 114
4. Ştiinţa, cheie a puterii : Francis Bacon 116
Concluzie : omul, noul fundament al ideilor 118

Să pătrundem acum în epoca Renaşterii, acea vreme a pasiunii, a entuziasmului, dar şi a neliniştii, care se întinde cu aproximaţie între secolul al XV-lea şi sfîrşitul secolului al XVI-lea. Ne aflăm în zorii timpurilor moderne şi o nouă eră începe : într-adevăr, se produce o răsturnare istorică şi culturală de o foarte mare amploare (**Introducere**).

Renaşterea implică ideea unui umanism (§ **1**) : omul este originea şi sursa valorilor. Credinţa în om este cea care pune în mişcare cultura.

A doua dimensiune : crearea ştiinţei politice moderne (§ **2**) : în timp ce, în secolul al XVI-lea, *Machiavelli* laicizează politicul, introducînd cuvîntul şi conceptul de stat, *Étienne de la Boétie* studiază tainele puterii şi arată că oamenii se asupresc ei înşişi unii pe alţii. Cît despre *Jean Bodin*, el defineşte conceptul de suveranitate ce caracterizează statul.

Cu *Montaigne*, filosofia devine înţelepciune şi artă de a trăi (§ **3**). În sfîrşit, *Francis Bacon* — la răscrucea secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea — vede în cunoaştere cheia puterii. Trebuie, înainte de toate, să fie utilizată metoda ştiinţifică bună (§ **4**). Aceasta este lecţia ce se degajă din *Novum Organum* (*Noul Organon*).

Introducere : Renaşterea, un concept legitim?

Se cuvine să vorbim de Renaştere, de vreme ce Evul Mediu nu corespunde nicidecum unui timp mort al gîndirii şi al acţiunii, de vreme ce viaţa nu s-a întrerupt niciodată? Se poate realmente justifica o astfel de periodizare?

Deşi nu există o ruptură brutală şi totală între Renaştere şi perioada medievală, trebuie să recunoaştem totuşi validitatea conceptului de Renaştere, care desemnează o mişcare de reînnoire artistică şi ştiinţifică. Se constată inovaţii atît de numeroase, rupturi şi metamorfoze atît de mari încît o eră nouă se conturează realmente : această perioadă atît de bogată îşi are specificitatea ei. Sisteme şi viziuni inedite, o voinţă de a se întoarce la experienţă, la textele Antichităţii, dar şi la Biblie : un astfel de ansamblu legitimează ideea unei perioade noi, pe care o vom prezenta în continuare. Sentimentul de a reveni la viaţă, de a trăi într-o eră nouă este de altfel foarte răspîndit printre oamenii acelei epoci.

1. Renaşterea, o nouă eră : umanismul

O nouă eră? Care e spiritul Renaşterii? Care este semnul său caracteristic?

Renaşterea experimentează mai întîi nişte progrese şi transformări tehnice incontestabile. Industriile apărute la sfîrşitul Evului Mediu cunosc o creştere puternică şi vie. E cazul tiparului. Dar au loc schimbări şi în arta războiului, fără a uita interesul pentru automate, pentru „omul zburător" (Leonardo da Vinci). Pe scurt, se descătuşează o raţiune tehnică imaginativă. Activităţile umane sînt marcate de rupturi mai mult sau mai puţin profunde.

Perfecţionările importante survenite în construcţia navală contribuie parţial la marile descoperiri. Columb descoperă o lume nouă, iar Magellan face înconjurul pămîntului. Universul medieval închis e atacat din toate părţile, nu numai prin cunoaşterea unor teritorii ale planetei accesibile marinarilor, ci şi prin **trecerea cosmologică de la lumea închisă la universul infinit :** Nicolas Copernic (1473–1543) detronează geocentrismul şi scoate Pămîntul din centrul lumii. Giordano Bruno (1548–1600) are curajul să afirme infinitatea universului şi pluralitatea lumilor. Va pieri pe rug în 1600 : tribunalul Inchiziţiei îl condamnă la moarte. Bruno nu a

apărat oare ideea unui univers infinit? N-a renunțat el la noțiunea unei lumi ordonate și ierarhizate?

E clar că nici **controversele teologice** nu pot fi ignorate. Suflul **Reformei protestante** contribuie și el la aceste mutații. În timp ce Luther (1483–1546) ajunge la doctrina mîntuirii numai prin credință, Jean Calvin (1509–1564) realizează o ruptură mult mai profundă cu gîndirea romană. Unde va duce Reforma? La lectura Bibliei, la ideea că mîntuirea se obține prin credință și har, la întîlnirea *personală* a credinciosului cu Hristos. Astfel, ideea de individ, inclusă implicit în relația cu Hristos încă de la origine, se va dezvolta în detrimentul noțiunii de colectivitate simbolizată de Biserică.

Ce concluzie să tragem în privința unei perioade atît de bogate și ambigue? Renașterea implică ideea unui umanism. De acum înainte **omul este sursa și originea valorilor.** Deși termenul de umanism datează din secolul al XVIII-lea (1765), el poate califica mișcarea spirituală răspîndită în Europa la sfîrșitul secolului al XV-lea. Mișcare fundamentală, decisivă : credința în om adună laolaltă filosofi, artiști, poeți, eruditi. Ce este umanismul în acea vreme? Mișcarea spirituală a umaniștilor Renașterii, care și-au numit învățătura *Litere umane*. Ideile de om și de *umanism* merită pe deplin să figureze în scurta noastră istorie a ideilor filosofice.

Nu găsim oare și în pictura Renașterii italiene urmele evidente ale acestui umanism? Sfîrșitul acestei picturi încetează de a mai fi religios și creștin, ca în secolele precedente. Înclinare spre lumea sensibilă, folosire a universului material pentru el însuși și, mai ales, cucerire a corpului și a figurii umane, Renașterea se desăvîrșește prin descoperirea individului. Renașterea începe așadar să supună Ideea platoniciană a Frumosului, model transcendent, subiectivității artistului, autor al regulilor artistice, dacă e să-i dăm crezare lui Giordano Bruno : opera devine produsul sufletului creatorului ei. Astfel, arta manifestă și ea acest cult născînd al omului care va invada, de-a lungul secolelor, civilizația occidentală.

Cîteva exemple : *Erasmus* (1469–1536), care întruchipează spiritul Renașterii, se referă la modelul greco–latin, dar și la umanismul evanghelic. Înaintea lui, *Pico de la Mirandola* (1463–1494) evidențiază noțiunea de demnitate umană și promovează un umanism inspirat din creștinism. *Discursul asupra demnității omului* (1486) este un model în această privință. **Exaltarea demnității omului**, viziunea adesea optimistă despre om și despre creație : iată cîteva nuclee esențiale ale umanismului Renașterii.

2. Crearea ştiinţei politice moderne

În epoca Renaşterii se produc două transformări decisive în sfera politicii. Pe de o parte, în timp ce la greci politica se înscrie în ordinea naturală a cosmosului iar în creştinism ea se află sub autoritatea lui Dumnezeu, fiind subordonată teologiei, ea devine, îndeosebi la Machiavelli, opera artei umane. Pe de altă parte, **apare statul modern,** înrădăcinat în instituţii : ca reacţie împotriva puterii feudale individualizate, întemeiată pe un sistem de relaţii de supunere (suzeranitate şi vasalitate), se profilează acum o putere politică instituţionalizată, ce tinde spre centralizare şi concentrarea puterii în mîinile suveranului. Monarhiei senioriale, cu reguli nesigure, îi va urma în Franţa monarhia absolută, întemeiată pe legi mai precise şi universale.

2.1. Machiavelli şi ideea de stat

2.1.1. Un Galilei al politicii

Născut la Florenţa, într-o familie din mica nobilime, Niccolo Machiavelli (1469–1527) trăieşte în Italia sfîşiată a Renaşterii şi devine, în 1498, secretarul cancelariei Republicii Florenţa, oraşul său natal. Destituit în 1512 din funcţia de secretar de stat, e întemniţat şi torturat, un an mai tîrziu. Retras în casa de la ţară, scrie *Principele* (1513), text subintitulat *Despre principate* şi publicat după moartea sa. Se întoarce pentru scurtă vreme în politică, dar este din nou îndepărtat de la putere. A scris, de asemenea, *Discursurile asupra primei decade a lui Tit–Liviu* (1512–1519). Acest Galilei al politicii a orientat pe noi căi filosofia politicii. A creat ştiinţa politică modernă, obiectivă, nemoralizatoare şi a introdus noţiunea de stat ca instituţie a puterii suverane.

2.1.2. Mecanismele puterii

O guvernare machiavelică : iată o referinţă frecventă în limbajul nostru curent. A recurge la şiretlicuri : aceasta este accepţiunea cea mai răspîndită în ceea ce priveşte demersul lui Machavelli. El urmăreşte să promoveze şiretenia, reaua voinţă politică etc.

În realitate este vorba, la Machiavelli, de o analiză rece şi precisă a puterii şi a exercitării sale, de o lecţie de **realism** şi **eficacitate.** Ce reguli, ce principii trebuie aplicate pentru **a dobîndi şi a păstra puterea,** cum trebuie Principele, deţinătorul suveranităţii, să folosească pasiunile şi răutatea oamenilor în folosul său, iată ce descrie Machiavelli. În *Principele* el arată prin ce echilibru abil între teamă şi dragoste deţinătorul puterii suverane preia, apoi păstrează, puterea :

„De aici se naşte o dilemă, dacă e mai bine să fii iubit decît temut sau invers. Se poate răspunde că ar trebui să fii şi una şi alta. Dar întrucît e greu să împaci lucrurile, zic că atunci cînd trebuie să lipsească unul dintre ele e mai sigur să fii temut decît iubit. [...] Totuşi, principele trebuie să se facă temut în aşa fel încît, dacă nu-şi cîştigă dragostea supuşilor, cel puţin să le evite ura. Fiindcă posibilităţile de a fi iubit şi de a fi urît pot sta foarte bine împreună, şi chiar mereu, dacă principele îşi va înfrîna pornirea de a pune mîna pe averea cetăţenilor şi pe cea a supuşilor lui, precum şi pe femeile lor" (Machiavelli, *Principele*, trad. rom. de Nicolae Luca, Bucureşti, Ed. Minerva, Biblioteca pentru toţi, 1995, pp. 86–87).

2.1.3. Ideea de stat

Teoretician al statului, creator al acestui termen, Machiavelli exprimă aici întreaga modernitate. Ce problemă a vrut el să rezolve? În vremea sa, Italia e împărţită în numeroase principate care se destramă ; ea se află în război cu francezii şi spaniolii. Mahiavelli defineşte instituţia puterii care va fi capabilă să facă faţă acestei triste situaţii. *Principele* întruchipează statul : reprezentînd unitatea sa, el asigură perenitatea statului şi a instituţiilor sale. Statul, ca putere suverană, e introdus în limbaj de către Machiavelli.

2.2. La Boétie sau voinţa de a sluji

Étienne de la Boétie (1530–1563) studiază dreptul la Universitatea din Orléans, timp în care scrie, la optsprezece ani după cum se pare, *Discursul asupra servituţii voluntare.*

2.2.1. O întrebare enigmatică

De ce atîția oameni se supun, fără a fi constrînşi s-o facă, unuia singur, care le provoacă adesea suferințe? Aceasta e situația de neînțeles pe care vrea s-o lămurească *Discursul asupra servituții voluntare.* Nu putem să nu fim șocați de spectacolul acestor popoare supuse, care ar avea fără îndoială posibilitatea, crede La Boétie, să nu se supună şi care, totuşi, îndură totul. De fapt, e vorba de o servitute *voită :*

> „Pentru moment, aş dori doar să pot înțelege cum e posibil ca atîția oameni, atîtea oraşe, atîtea națiuni să suporte uneori totul din partea unui singur tiran ce nu are altă putere decît cea care îi e dată, ce nu are puterea de a le face rău decît dacă ei vor să-l suporte şi care nu le-ar putea face nici un rău dacă ei nu ar prefera să suporte totul din partea lui mai degrabă decît să-l contrazică. Faptul cu adevărat surprinzător (şi totuşi atît de comun, încît trebuie mai degrabă să-l deplîngem decît să ne mirăm de el!) este de a vedea milioane şi milioane de oameni aserviți în mod josnic şi supuşi, cu capul plecat, unui jug deplorabil" (La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Payot, 174).

2.2.2. Lanțul micilor tirani

Sclavul se identifică cu stăpînul : astfel funcționează tirania, afirmă La Boétie. Sufletele noastre doresc (în mod frecvent) să fie identice sau aproape identice cu acela al tiranului, să-i semene. Astfel sclavul se lasă sedus şi are sentimentul de a participa la puterea stăpînului. El acceptă să lase ca dominația să-i pătrundă în suflet. Se ivesc atunci acele milioane şi milioane :

> „care nu sînt constrînse [să se supună] de către o forță majoră, ci sînt fascinate sau, ca să spunem aşa, vrăjite doar la auzul numelui *unul*, de care n-ar trebui să se teamă deoarece e *singur*, dar n-ar trebui nici să-l îndrăgească deoarece este inuman şi crud față de ei toți. [...] Nu e oare evident că, pentru a-şi spori puterea, tiranii s-au străduit neîncetat să obişnuiască poporul nu doar cu supunerea şi servitutea, ci şi cu un fel de devoțiune față de ei?" (La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Payot, p. 175, 211).

2.3. Jean Bodin şi noţiunea de suveranitate

Jean Bodin (1530–1596), jurisconsult, intră în slujba ducelui de Alençon, apoi e numit avocat al regelui şi deputat în Statele generale de la Blois, în 1576. Se va alătura lui Henric al IV-lea după abjurarea acestuia din urmă. În acelaşi timp avocat, istoric, economist şi teoretician politic, el se opune lui Machiavelli, a cărui „imoralitate" îl şochează, dar se întîlneşte cu el în analiza puterii suverane. Principala sa operă politică, cele *Şase Cărţi ale Republicii* (1576), defineşte în special noţiunea de stat.

„Republica, scrie Jean Bodin, este o guvernare dreaptă a mai multor familii şi a ceea ce le este comun cu putere suverană" (Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Le Livre de poche, p. 57). Statul se defineşte prin suveranitate, prin **puterea suverană.** Ideea de stat ca putere suverană, căreia îi aparţine autoritatea supremă, apare deja aici în sensul ei modern : statul *cimentează şi pecetluieşte unitatea societăţii*, îi asigură coeziunea. Putere absolută, el nu depinde nici de Dumnezeu, nici de Natură : ceea ce îl interesează pe Bodin e o suveranitate pur temporală. Această putere va fi deţinută de un monarh absolut, excluzînd totuşi orice tiranie.

2.4. Concluzie : modernitatea politică

Multe idei decisive pentru modernitate au fost elaborate în această perioadă. Politica e definită drept o artă de „a stăpîni" indivizii şi e despărţită de etică. Se făureşte reflecţia asupra oprimării : de ce omul, născut liber, se lasă dominat? întreabă La Boétie. Să nu-l uităm nici pe Thomas Morus (1478–1535) care vede în proprietatea privată esenţa răului, idee exprimată în *Utopia* (1516).

Astfel, filosofia politică se orientează spre o nouă cale. Ea se detaşează de tradiţia moştenită din Antichitate, care postula legătura strînsă dintre politică şi etică. De acum înainte, ea se doreşte a fi descriptivă şi nu morală.

3. Montaigne şi înţelepciunea

3.1. Un maestru al libertăţii : a trăi bine ; a muri bine

Michel Eyquem de Montaigne (1533–1592), descendentul unei familii de negustori bogaţi din Bordeaux, studiază filosofia la Bordeaux şi dreptul la Toulouse, devine magistrat la Périgueux, apoi, în 1557, consilier în Parlamentul din Bordeaux. În 1558 se împrieteneşte cu colegul său La Boétie, care îl iniţiază în stoicism.

În 1572 se retrage la castelul său din Montaigne şi începe să redacteze *Eseurile*. Prima ediţie a *Eseurilor* (primele două cărţi) apare în 1580, la Bordeaux.

Imediat după apariţia lucrării, porneşte într-o lungă călătorie şi vizitează Parisul, Germania (Baden şi München), apoi Italia (Roma). În septembrie 1581 află că a fost ales primar al oraşului Bordeaux. Bun administrator, va fi reales în 1583.

O nouă ediţie a *Eseurilor* (cuprinzînd şi cartea a treia) apare în iunie 1588. Lucrează încă la *Eseuri* cînd survine moartea sa, la 13 septembrie 1592.

3.2. Subiectivitatea : problema eului

Nu se află oare eul la originea oricărei reflecţii? În *Eseuri* e vorba de a ajunge la sine, de a pătrunde spre sine, de a se cuceri pe sine. Redactînd acest adevărat „registru“ unde îşi notează experienţele vieţii, Montaigne urmăreşte să regăsească omul în general.

Prin urmare, prima „idee“ ce serveşte drept fundament cercetării sale este eul în întreaga lui complexitate şi cu toate contrastele sale. Avem de-a face cu o căutare permanentă a eului acceptat în integralitatea sa : „Mă zugrăvesc pe mine însumi“ ; „Sînt eu însumi materia sufletului meu“. Eul devine aici obiectul unei descoperiri de tip socratic. Prin ce se realizează această pătrundere socratică, acest acces la conştiinţă? Prin scriere.

Dar cunoaşterea de sine nu poate fi despărţită de un proiect etic şi de o vocaţie *universală*. Prin scriere, omul accede la un eu care este în acelaşi timp forma generală a omenirii : „Fiecare om poartă în sine forma întreagă a condiţiei umane“. **Cunoaşterea e legată de tema modernă a**

eului ce se construieşte şi se caută pe sine, temă căreia trebuie să-i înţelegem mai bine sensul etic.

3.3. A fi înţelept

Importante sînt aici o înţelepciune, o stăpînire a existenţei şi a vieţii, o dominare a morţii. Să menţionăm rolul lui Epictet în edificarea înţelepciunii lui Montaigne, fără a uita *plăcerea epicuriană* şi *scepticismul.*

Scepticismul, mai ales, şi-a pus amprenta asupra gîndirii lui Montaigne. Nu bate el, în 1576, o medalie pe care stă scris în greceşte : „Mă abţin"? Nu împrumută oare de la ei deviza „Ce ştiu eu?" În *Apologia lui Raimond Sebond*, Montaigne insistă asupra zădărniciei raţiunii : nici un sistem nu ne poate oferi o certitudine definitivă. Nu numai că trebuie să urmăm *natura* şi să ne *temperăm dorinţele*, aşa cum pretind epicurienii şi stoicii, dar e necesar să înţelegem, împreună cu scepticii, că judecata umană „curge şi se rostogoleşte fără încetare" : scepticismul devine astfel o şcoală a *toleranţei.* **O raţiune modernă, critică, tolerantă,** avîndu-şi rădăcinile în natură, după modelul Anticilor, iată ce ne dezvăluie în fond celebrul scepticism al *Eseurilor :*

> „Cu mare dreptate, filosofii ne întorc la orînduielile Firii ; [...] ei le măsluiesc şi ne arată faţa care prea sare în ochi şi prea dreasă, după care ies atîtea înfăţişări felurite ale unei atît de întreagă şi aceeaşi alcătuire. Aşa cum ne-a mijlocit picioarele să umblăm, tot atît are ea priveghere ca să ne călăuzească în viaţă ; nu priveghere atît de iscusită, vînjoasă şi falnică cum este cea născocită de ei, dar la nevoie înlesnită şi mîntuitoare" (Montaigne, *Eseuri*, vol. II, Cartea a III-a, cap XIII, trad. rom. de Mariella Seulescu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1971, p. 640).

3.4. Concluzie : filosofia este o artă de a trăi

Îi datorăm lui Montaigne ideea de **filosofie ca artă de a trăi şi de a-şi conduce bine viaţa.** Idee supremă a Antichităţii greco–latine : „Pentru ea aş opta, dacă ni s-ar impune să ne alegem o patrie pe pămînt" (Nietzsche).

Cunoaşterea umană progresează prin erori ce vor fi corectate de secolele următoare : „Ce nu pot descoperi prin forţă, cercetez şi încerc fără

încetare. [...] Îi deschid celui ce doreşte să mă urmeze calea de a se bucura în voie de cunoaştere". Iată una din certitudinile dobîndite de Montaigne.

4. Ştiinţa, cheie a puterii : Francis Bacon

4.1. Bacon şi metoda experimentală

La răscrucea dintre Renaştere şi Timpurile clasice, Francis Bacon (1561–1626), născut la Londra, se impune ca precursor al metodei experimentale moderne, deşi a ignorat unele descoperiri ştiinţifice ale vremii sale. Este recunoscut astăzi drept cel ale cărui scrieri au ajutat omul să avanseze pe calea stăpînirii naturii.

Devenit Lord Cancelar al regelui Iacob I, acest personaj intrigant şi lipsit de scrupule e acuzat de corupţie în 1621 şi destituit din funcţie. Moare în 1626, lăsînd mai multe opere fundamentale : *Eseuri de morală şi de politică* (1597), *Novum Organum* (*Noul Organon,* 1620) şi *De dignitate et argumentis scientiarium* (*Despre demnitatea şi creşterea ştiinţelor*, 1623).

Ideea de **raţiune ştiinţifică** şi aceea de **metodă a ştiinţei** sînt opera lui Bacon. O nouă stare de spirit se manifestă o dată cu el. Între *empirism*, care acumulează fără metodă şi *raţionalismul abstract* nu există oare loc pentru ideea unei adevărate metode? Bacon întrevede în mod remarcabil fondul metodei experimentale :

> „Empiricii, asemănători furnicilor, se mulţumesc să strîngă şi apoi să-şi consume proviziile , raţionaliştii, întocmai ca păianjenii, urzesc pînze, a căror materie este extrasă din propria lor substanţă. Albina însă păstrează calea de mijloc ; ea extrage materia primă din florile grădinilor şi ale cîmpurilor, apoi, cu o artă care îi este proprie, o preface şi o digeră. Adevărata filosofie face ceva asemănător : ea nici nu se reazămă numai sau mai ales pe forţele naturale ale spiritului omenesc, şi nici nu se mulţumeşte să depună în memorie materialul pe care ea îl extrage din istoria naturală şi din artele mecanice ; ci, după ce l-a prelucrat şi l-a digerat, ea îl depune în intelect. Astfel, cea mai mare nădejde a noastră, de la care aşteptăm totul, este alianţa strînsă şi trainică dintre cele două facultăţi, experienţa şi raţiunea (unire care n-a fost încă săvîrşită" (F. Bacon, *Noul Organon*, trad. rom. de N. Petrescu şi M. Florian, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1957, p. 80).

Ideea unei **metode ştiinţifice inductive**, a unei ştiinţe întemeiate pe inducţie şi orientate spre cucerirea naturii pare a constitui nucleul programului ştiinţific al lui Francis Bacon.

4.2. Idolii spiritului

Bacon subliniază că idolii spiritului barează accesul la ştiinţă. El enumeră patru asemenea idoli, care se numesc : idolii *peşterii*, idolii *tribului,* idolii *forului* şi idolii *teatrului.* Primii duc la izolarea individului şi sînt generaţi de preferinţele sale individuale şi de singularităţile sale. Astfel, individul se complace în peştera persoanei sale şi în umbrele iluzorii. Idolii tribului provin din apartenenţa omului la specia umană. Idolii forului corespund idolilor pieţei publice şi ai opiniei colective. În sfîrşit, idolii teatrului constituie un obstacol în calea adevărului, pentru că ei desemnează erorile legate de teoriile şi sistemele filosofiei. Pe scurt, e vorba de a curăţa oglinda cunoaşterii de tot acest ansamblu de iluzii înrădăcinate în om.

Adevărata ştiinţă nu e atinsă decît după **dispariţia idolilor** sufletului, care trebuie să fie mai întîi purificat.

4.3. Luarea în stăpînire a naturii

Francis Bacon elaborează o idee extrem de productivă, fecundă şi creatoare : în 1620, cu şaptesprezece ani înainte de *Discursul asupra metodei*, el exprimă ideea omului stăpîn al realului şi posesor al naturii. El face astfel să apară noţiunea de *natură cucerită*, supusă voinţei umane. Deşi aceste concepte nu vor deveni dominante decît o dată cu Descartes, evocarea încă din 1620 a unei *luări în stăpînire a naturii* marchează o cotitură în gîndirea europeană :

> „Omul, servitor şi interpret al naturii, poate să înfăptuiască şi să cunoască, atît cît a observat din ordinea naturii prin lucrul însuşi sau prin spirit ; în afară de aceasta, el nu mai cunoaşte şi nu mai poate nimic. [...] Ştiinţa şi puterea omului sînt unul şi acelaşi lucru, fiindcă necunoaşterea cauzei face să dea greş efectul. Natura nu este învinsă decît ascultînd de ea ; ceea ce în teorie este cauză, în practică este lege" (F. Bacon, *Noul Organon,* trad. rom. cit., p. 35).

Ca un modern autentic, Bacon vede în cunoaştere o producere şi o stăpînire a realului. Din această perspectivă, el participă la imensa revoluție spirituală ce se înfăptuieşte în secolul al XVII-lea şi pe care Descartes o va teoretiza şi fundamenta. Dominare a realului, civilizație tehnică : iată ideile fundamentale elaborate de Bacon.

Concluzie : omul, noul fundament al ideilor

Iată deci „Timpurile moderne" cu marile lor descoperiri, **protestantismul** şi **umanismul.** În mod special, stăpînirea tehnică a lumii se va impune din ce în ce mai mult. Se conturează un nou loc al omului în univers.

În secolul al XVI-lea apar un om nou şi o societate nouă. Renaşterea nu e doar o revoluție artistică, ci originea şi fundamentul ideilor care au modelat societățile moderne.

Rațiunea acționează aşadar aici pentru a-i deschide omului căi noi, căi ce se vor dezvolta efectiv în secolele următoare. Renaşterea? O geneză a lumii moderne.

5. SECOLUL AL XVII-LEA SAU FILOSOFIA CLASICĂ

Sumar

Introducere : o epocă a zguduirilor, dar şi a accesului la reguli ... 120
1. Ştiinţa şi raţiunea ştiinţifică ... 121
2. Cucerirea naturii ... 122
3. Descartes şi sistemele carteziene ... 122
4. Filosofia politică : Hobbes şi Locke ... 136
5. Pascal şi condiţia umană ... 142
Concluzie : un secol divers şi fecund ... 145

Ideea mîntuirii prin lucrarea raţiunii apare încă din Renaştere. Secolul al XVII-lea, dar şi secolul Luminilor (secolul al XVIII-lea) vor prelungi această speranţă şi acest salt înainte. Modernitatea se va dezvolta, parţial, în jurul noţiunii de raţiune, deschizînd calea libertăţii.

Să examinăm mai întîi epoca filosofiei clasice : raţiunea devine acum atotputernică şi repune în discuţie — mai ales începînd din 1680, *grosso modo*, momentul marii crize din secolul al XVII-lea — credinţele tradiţionale, constituind astfel un preludiu la epoca Luminilor.

Secolul al XVII-lea este secolul *raţiunii ştiinţifice şi dinamice* (§ **1**) şi al ideii de *cucerire a naturii*. Se conturează un proiect de *stăpînire a naturii* (§ **2**). Pe plan filosofic (şi ştiinţific), este înainte de toate epoca lui *Descartes* şi a *filosofiei carteziene*. Descartes, creatorul unei rupturi decisive, dornic de a fundamenta filosofia pe ideea clară şi distinctă, creează o şcoală filosofică ce îi foloseşte metoda. *Spinoza* va fi cel mai exploziv dintre discipolii lui Descartes şi se va afla la mii de leghe distanţă de Dumnezeul iudeo–creştinismului. *Malebranche* vrea să împace

cartezianismul şi augustinismul. Cît despre *Leibniz*, el susţine ideea celei mai bune dintre lumile posibile. Acestea sînt marile sisteme carteziene (§ **3**).

Raţiunii metafizice carteziene, bazată pe căutarea cauzelor prime, i se opune o filosofie ce se întemeiază pe experienţă, al cărei fondator este *Locke*. Împreună cu Hobbes, el elaborează teoria raţională a statului (§ **4**).

Să nu-l uităm totuşi pe *Pascal* cu a sa *Apologie a religiei creştine* : pentru Pascal, gînditor al condiţiei umane, existenţa e o tragedie ce se învîrte în jurul problemei morţii şi a mîntuirii (§ **5**).

Într-un mod general, raţiunea triumfătoare se dezvoltă în toate domeniile. Nu sîntem departe de Luminile raţiunii ce îl conduc pe om spre fericirea socială.

Introducere : o epocă a zguduirilor, dar şi a accesului la reguli

Ce este secolul al XVII-lea? E secolul unei lupte îndelungate între o criză omniprezentă şi aproape permanentă în toate domeniile şi o reacţie faţă de această criză, reacţie constînd în ordonarea raţională menită s-o stăvilească. În filosofie, cartezianismul reprezintă manifestarea cea mai importantă a acestui efort.

Mai întîi, să nu minimalizăm criza economică şi politică. Scăderea salariilor, şomajul şi foametea, toţi aceşti factori contribuie la o stare permanentă de instabilitate, iar sărăcia generală creşte. **Criza politică** e la fel de accentuată. În Franţa, statul se află în pericol. În Anglia, Parlamentul intră în conflict cu regele.

Din punct de vedere estetic, arta barocă se naşte ca refuz al regulii şi al măsurii. Astfel, barocul întruchipează criza ideilor şi a regulilor. Dar ideea de Frumos, alcătuită din ordine şi armonie, se exprimă pe deplin în pictura lui Poussin. Arta are un ecou slab în gîndirea filosofică a acestui secol.

Cea mai importantă însă e **criza cunoaşterii.** Vechea fizică, avînd la bază principiile lui Aristotel şi întemeiată pe identitate, pe stabilitate, pe calităţile lucrurilor, pe analogie este distrusă treptat de descoperirile din Renaştere, dar şi de acelea ale lui Galilei, Descartes, Newton şi ale multor altora, fără a dispărea totuşi. Mişcarea supusă unor legi matematice devine

fundamentul noii fizici. Regulile metodei carteziene vor oferi un sprijin raţional oricărei funcţionări a gîndirii.

Da, secolul al XVII-lea, epoca aporiilor, este un secol al regularizării, al punerii în ordine. Departe de a se reduce la o imagine simplă, el este, aşa cum vom vedea, în veşnică mişcare, bogat în incertitudini şi în semne de întrebare, la fel de zguduit de crize ca raţiunea ce se reconstruieşte neîncetat de la începutul pînă la sfîrşitul acestui secol.

1. Ştiinţa şi raţiunea ştiinţifică

O revoluţie ştiinţifică e pe cale de a se înfăptui : descrierea lumii se maturizează, viziunea antică şi medievală despre cosmos, ca ansamblu ordonat alcătuit din calităţi sensibile, dispare. Fizicii moştenite de la Aristotel, care explica fenomenul de cădere a corpurilor prin tendinţa de a reveni jos — unde le este locul —, i se substituie un univers guvernat de legi enunţate matematic. **De acum înainte va domina fizica matematică galileiană.**

În 1604 *Galilei*, matematician, fizician şi astronom italian (1564–1642) a descoperit mişcarea rectilinie uniform accelerată. Se naşte astfel legea căderii corpurilor. Expresia *matematică* a legilor experimentale constituie, în acest început de secol XVII, semnul unei adevărate revoluţii ştiinţifice : natura e scrisă în limbaj matematic. Fizica matematică ocupă un loc privilegiat. Totul se explică prin figuri şi mişcări :

> „[Imensa carte a universului] e scrisă în limba matematică. Iar literele sale sînt triunghiuri, cercuri şi alte figuri geometrice fără de care nu ar fi omeneşte posibil să înţelegem ceva din ea“ (Galiléo Galilei, *L'Essayeur*, în Christiane Chauviré, *L'Essayeur de Galilée*, Belles Lettres, p. 14).

Astfel Galilei produce o revoluţie capitală în gîndire : el nu mai caută cauzele prime, ci **relaţiile între fenomene.** Însă ideile sale vor cunoaşte o dezvoltare deplină numai începînd din secolul al XVIII-lea, după ce Newton, încununînd mişcarea de matematizare a naturii, a enunţat, în 1687, legea gravitaţiei universale.

Secolul al XVII-lea : secolul raţiunii ştiinţifice, triumfătoare şi dinamică, aptă să capteze realul.

2. Cucerirea naturii

Consecințele revoluției științifice sînt imense : între 1620–1640 se conturează cu putere proiectul de a stăpîni realul. E vorba de ideea pe care am găsit-o la Francis Bacon în *Noul Organon* (1620) și pe care Descartes a explicitat-o cu mai mare precizie în *Discurs asupra metodei* (1637). Pe scurt, o știință ce își are obîrșia în natură este **acțiune** : ea e eficientă și urmărește să ia în stăpînire lucrurile, într-un scop practic și utilitar.

Tema „să devenim stăpînii și posesorii naturii" (*Discurs asupra metodei*) se află la originea gîndirii Luminilor, constituind totodată sursa dezvoltării științei și tehnicii în secolele XIX și XX. Ea formează nucleul „Timpurilor moderne".

3. Descartes și sistemele carteziene

În secolul al XVII-lea se profilează cu mare claritate curentele ce vor influența gîndirea occidentală pînă în zilele noastre. Curentul principal, reprezentat de cartezianism, se caracterizează printr-o gîndire speculativă, căutare a cauzelor prime, altfel spus printr-o rațiune metafizică avîndu-l încă drept pivot pe Dumnezeu. **Descartes domină acest secol** : toți marii filosofi se referă la reflecția sa, fie pentru a dezvolta unele aspecte originale, fie, cel mai adesea, pentru a-l critica și a-l combate în părțile esențiale ale doctrinei sale. Doar criteriul adevărului (ideile clare și distincte sînt adevărate) pare a fi punctul de raliere general, cel puțin pînă la Leibniz. De altfel, Descartes e departe de a fi considerat un sfînt : predarea filosofiei sale e interzisă în universitățile franceze cu începere din 1671.

3.1. Descartes, primul gînditor modern

3.1.1. „Un călăreț francez care a avut un start atît de bun"

René Descartes, născut în 1596 în localitatea La Haye din provincia Touraine, într-o familie aparținînd micii nobilimi, își începe în 1606 studiile la colegiul iezuit din La Flèche, „una dintre cele mai celebre școli ale Europei". Beneficiază de anumite privilegii datorită sănătății sale fragile și

calităților sale intelectuale excepționale. Va judeca totuși cu mare severitate învățătura primită, în special silogistica, acea parte a logicii care tratează despre silogism. Doar matematica se bucură de aprecierea sa. În 1618 se angajează în armata prințului Maurice de Nassau apoi, în 1619, intră în slujba ducelui de Bavaria. Are revelația metodei sale în noaptea de 10 noiembrie 1619, cînd înțelege că e capabil să unifice cunoștințele. În 1628 scrie *Regulae ad directionem ingenii* (*Reguli de îndrumare a minții*).

După mai multe călătorii, se stabilește în 1628 în Olanda, țară protestantă unde domnește o mai mare libertate de gîndire și își schimbă frecvent domiciliul pentru a se bucura de liniște. Rodul reflecțiilor sale este, în iunie 1637, *Discursul asupra metodei*, prefață la *Dioptrica, Meteorii* și *Geometria*. Această prefață care conține întreaga metodă a lui Descartes, inspirată din matematică, a rămas celebră. *Discursul asupra metodei*, scris în franceză și nu în latină, se adresa nu docților și erudiților, ci tuturor oamenilor dotați cu „bun simț" sau „rațiune" (doi termeni echivalenți pentru Descartes), putînd fi citit chiar și de femei.

În 1640, moartea fiicei pe care a avut-o cu servitoarea sa îl afectează profund. În 1641 publică *Meditații despre filosofia primă*, cheie de boltă a filosofiei sale, în 1644 *Principiile filosofiei* și în 1649 *Pasiunile sufletului*. Chemat în Suedia de regina Christina, dornică să se instruiască în filosofie, moare, la puțin timp după sosirea sa la Stockholm, în 11 februarie 1650 ; corpul său a fost adus în Franța în 1667.

Opera lui Descartes constituie un ansamblu în același timp filosofic și științific. Descartes a aplicat algebra la geometria anticilor (crearea geometriei analitice). Geometria analitică i-a permis să stabilească legile refracției în optică.

Scopul lui Descartes este, pe de o parte, **acțiunea în slujba omului**, iar pe de altă parte **stabilirea unor principii metafizice** pentru a fundamenta știința universală pe care vrea s-o elaboreze :

> „Întreaga filosofie e ca un arbore ale cărui rădăcini sînt metafizica, al cărui trunchi e fizica, iar ramurile care ies din acest trunchi sînt toate celelalte științe, care se reduc la trei principale, anume medicina, mecanica și morala." (Descartes, *Principiile filosofiei*, Scrisoare–prefață, trad. rom. de Ioan Deac, București, Editura IRI, 2000, p. 72).

Pentru aceasta, va trebui să-și fundamenteze certitudinea, a cărei obîrșie se află de fapt în Dumnezeu, garanție a adevărului.

3.1.2. Metoda : ideile esențiale

Metoda, cale ce duce la aflarea adevărului, dobîndește o importanță deosebită. Dacă rațiunea (sau bunul simț) este egală la toți oamenii, nu toți o folosesc corect. Numai metoda e în măsură să permită o funcționare adecvată a cunoașterii, supunînd-o pe aceasta din urmă ordinii rațiunii. Patru reguli, precepte sau principii formează nucleul metodei explicitate în *Discursul asupra metodei :*

■ **evidența,** care constă în a considera adevărate doar ideile clare și distincte, lăsînd de-o parte opiniile culese din auzite ; nu trebuie admise ca fiind adevărate decît ideile de care nu ne e permis să ne îndoim ;

■ **analiza**, prin care problemele sînt împărțite în tot atîtea chestiuni elementare și separate ;

■ **sinteza**, prin care mergem de la lucrurile cele mai simple și mai ușoare la cele mai compuse, printr-o înlănțuire riguroasă. E vorba de a proceda conform *ordinii* ;

■ în sfîrșit, **numărarea** sau **numerotarea** constă în inventarierea tuturor intuițiilor ce se succed în deducție, pentru a verifica dacă nu a fost cumva omisă vreo verigă a lanțului ordinii.

Intuiția și **deducția** vor juca un rol major. Descartes subliniază rolul lor în *Reguli de îndrumare a minții.* Cum putem ajunge la cunoașterea lucrurilor, fără a ne teme că greșim? Prin *intuiție*, acea vedere indubitabilă prin care percep tot ce e evident și prin *deducție,* deopotrivă. Intuiția e avantajată în raport cu deducția.

3.1.3. Metafizica :

îndoială — cogito — Dumnezeu — ineism

Cum putem ajunge la fundamentele absolute ale adevărului? Cum să fundamentăm cu certitudine știința?

Îndoiala ne permite să ținem la distanță *toate fundamentele* gîndirii : sensibilitate, cunoaștere etc., totul este eliminat ca posibilă sursă de certitudine. Descartes construiește astfel o bază ce nu poate fi contestată și ajunge la *cogito*, la conștiința de sine, la **Eu gîndesc, eu sînt, prin-**

cipiu ce nu poate fi zdruncinat, căci apare în cadrul unei evidențe. Acest *Eu gîndesc* reprezintă originea pornind de la care Descartes își poate construi ansamblul metafizic : un punct fix și sigur.

Dar *cogito*–ul ar rămîne astfel închis în certitudinea lui „Eu gîndesc" fără a putea întîlni realul a cărui știință își propune s-o elaboreze, dacă n-ar găsi în el garanția adecvării reprezentărilor sale (de exemplu, ideea soarelui în mine) la lucrurile reprezentate (soarele din afara mea). Cea care îi permite să garanteze această corespondență este ideea de Dumnezeu. Eu *posed în mine* ideea de Dumnezeu, idee a perfecțiunii și a infinitului, a cărei cauză nu pot fi, deoarece sînt eu însumi finit. Principiul clasic conform căruia o cauză are cel puțin tot atîta realitate cît efectul său (aici, ideea infinitului din mine) implică necesitatea existenței lui Dumnezeu. **Dumnezeu desemnează cea de a doua certitudine**, derivată din cogito. El e perfect și nu poate face ca eu să mă înșel, atunci cînd cred că posed adevărul. Dumnezeu fundamentează așadar adevărul fizicii și al științei, pentru că el este garantul evidenței, fundament al certitudinii carteziene : numai ideile clare și distincte sînt adevărate. Acest criteriu va fi unanim recunoscut de-a lungul întregului secol al XVII-lea :

> „Căci, întîi și întîi, chiar acest adevăr pe care adineauri l-am luat drept regulă, cum că lucrurile pe care le concepem foarte clar și foarte distinct sînt toate adevărate nu este sigur decît întrucît Dumnezeu există, că El este o ființă perfectă și că tot ce există în noi vine de la El. De aici urmează că ideile sau noțiunile noastre, fiind lucruri reale și venind de la Dumnezeu, în tot ce constituie claritatea și distincția lor nu pot fi decît adevărate" (Descartes, *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*, trad. rom. de George I. Ghidu, București, Ed. Mondero, 1999, p. 43).

Asemenea ideilor matematice, ideea de Dumnezeu face parte din *ideile înnăscute* care constituie fundamentul metafizicii carteziene, temelie a științei.

3.1.4. Știința întinderii și a mișcării

Astfel, Descartes fundamentează metafizic știința lui Galilei. Toate calitățile se reduc la întindere. E necesar, ca fizician, să le reduc la extensie și mișcare. **Esența materiei este întinderea.** A invoca unele calități, forțe, culori, mirosuri, „virtuți" înseamnă a efectua tot atîtea operații „preștiințifice" :

doar întinderea rămîne invariabilă şi constituie singurul obiect al ştiinţei. Fie această bucată de ceară, care tocmai a fost scoasă din fagure şi care

> „n-a pierdut cu totul încă gustul mierii ei ; păstrează ceva din mirosul florilor de unde a fost adunată ; [...] Dar iată, pe cînd vorbesc, ceara e apropiată de foc, resturile de gust se risipesc, mirosul piere, culoarea se schimbă, forma dispare, volumul creşte, ceara devine lichidă, caldă, abia de poate fi atinsă [...]. Rămîne oare şi acum aceeaşi ceară? Trebuie să se afirme că da ; nimeni n-o tăgăduieşte, nimeni nu socoate altfel. [...] să vedem ce rămîne : anume nimic decît ceva întins, flexibil şi schimbător" (R. Descartes, *Meditaţii despre filosofia primă*, A doua meditaţie, trad. rom. de Constantin Noica, în R. Descartes, *Două tratate filosofice,* Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 256, 257).

Sîntem departe de aristotelicieni, care explicau realul prin calităţi, forţe, potenţialităţi. Fizica aristotelicienilor e în mare parte contestată. **Adevărata cunoaştere a naturii e matematică** : calitatea se reduce la cantitate. Galilei este astfel justificat filosofic.

Ce se întîmplă cu gîndirea? *Cogito*-ul emană întinderea în sînul naturii, însă nu poate deveni el însuşi obiect al ştiinţei. Dacă materia se identifică cu întinderea, mintea omenească se află la adăpost întrucît, fiind subiect, ea nu se poate preschimba în obiect. De unde *mecanicismul* cartezian : asimilînd materia întinderii, Descartes explică tot ce nu ţine de spirit prin legile întinderii şi ale mişcării. Astfel, corpurile vii nu sînt decît nişte maşini. Dimpotrivă, conştiinţa şi spiritul nu pot fi obiecte ale ştiinţei. Această **dihotomie radicală între corp şi spirit** îşi va pune pecetea asupra întregii culturi occidentale pînă în zilele noastre.

3.1.5. Finalitatea practică a cunoaşterii

Să ne amintim aici de Bacon şi de legătura pe care o stabileşte între cunoaştere şi putere. Aceeaşi mişcare a gîndirii se regăseşte la Descartes. Scopul „filosofiei matematice a naturii" este de a face din om „stăpînul şi posesorul naturii". Spre deosebire de filosofia speculativă, fizica trebuie să fie practică : departe de a fi pur teoretică, cunoaşterea devine **activă** şi **acţionează asupra naturii.** Descartes prezintă raţiunile ce l-au împins să-şi publice opera. În primul rînd, dorinţa de a contribui la ameliorarea condiţiilor de viaţă ale oamenilor :

„Dar cum dobîndisem cîteva noţiuni generale de fizică şi cum, îndată ce am început să le aplic în diferite probleme speciale, observai cît de importante şi cît de deosebite erau de principiile de care lumea se servise pînă atunci, am găsit că nu puteam să le ţin ascunse, fără a păcătui împotriva legii care ne obligă să contribuim, cu cît este în putinţa noastră, la binele general al tuturor oamenilor. Căci ele mi-au arătat că este posibil să dobîndeşti cunoştinţe foarte folositoare vieţii şi că, în locul acestei filosofii teoretice care se predă în şcoli, se poate găsi una practică, prin care, cunoscînd puterea şi acţiunile focului, ale apei, ale aerului, ale aştrilor, ale cerurilor şi ale tuturor celorlalte corpuri care ne înconjoară, la fel de bine cum cunoaştem diferitele meşteşuguri ale meseriaşilor noştri, le-am putea folosi în acelaşi fel în toate cazurile în care sînt potrivite şi astfel am putea deveni stăpînitorii şi posesorii naturii" (R. Descartes, *Discurs asupra metodei,* trad. rom, cit., pp. 65–66).

Descartes deschide perspective imense deoarece principiul său se află nu doar la originea gîndirii Luminilor, ci constituie sursa dezvoltării ştiinţei şi a tehnicii în secolele XIX şi XX. Fenomenul esenţial al Timpurilor moderne este tocmai această **idee a unei stăpîniri a naturii.** Departe de a se închide în universul teoriei, al aparatului logic, raţiunea se avîntă spre cucerirea universului. Ea anunţă o *medicină* ce va face din om stăpînul propriului corp, o *tehnică* bogată în bunuri utile vieţii. Iată care este viziunea despre lume la sfîrşitul secolului al XVII-lea.

3.1.6. Morala şi ideea de generozitate

Cum să acţionăm? Descartes n-a mai avut timp să-şi elaboreze morala definitivă, pe care o dorea raţională. S-a mulţumit cu o morală provizorie, ce a constituit totuşi o realizare aproape definitivă. Filosoful ne propune aici nişte reguli de prudenţă care ne permit să trăim, reguli de inspiraţie stoică, cu trei maxime principale : 1) să te supui legilor şi obiceiurilor ţării tale, 2) să fii ferm şi hotărît în actele tale, 3) să-ţi schimbi dorinţele mai degrabă decît ordinea lumii.

Morala lui Descartes e inseparabilă de un studiu riguros al pasiunilor, fenomene cauzate în suflet de acţiunea corpului. Astfel, dragostea, ura etc. sînt pasiuni, reprezentări legate de mişcările *spiritelor animale,* elemente subtile care circulă în tot organismul şi servesc drept intermediari între corp

şi suflet. Afecţiunile sufletului sînt *suportate* şi rezultă din mecanismele corporale, din acţiunea corpului. Ce să facem cu pasiunile? Să le supunem raţiunii, să le domesticim într-o oarecare măsură.

Pentru Descartes, cea mai înaltă virtute e *generozitatea,* sentimentul de a ne folosi bine libertatea. Generozitatea e virtutea carteziană prin excelenţă : ea constă în respectul de sine al înţeleptului ce a ajuns la liberul arbitru :

> „Consider de aceea că adevărata generozitate, care face ca un om să-şi acorde cea mai mare stimă pe care poate fi îndreptăţit să şi-o acorde, constă, pe de o parte, în faptul că el ştie că nu există nimic care să-i aparţină cu adevărat, în afară de această putinţă de a dispune liber de voinţele sale şi nu există nimic pentru care el să merite a fi lăudat sau blamat în afara chipului cum o foloseşte, bine sau rău, iar pe de altă parte, în faptul că el simte în sine o hotărîre fermă şi statornică de a o folosi bine, adică de a nu fi lipsit niciodată de voinţa de a întreprinde şi a realiza toate lucrurile pe care le va considera ca fiind cele mai bune. Ceea ce înseamnă a urma perfect calea virtuţii" (Descartes, *Pasiunile sufletului,* Partea a treia, art. CLIII, trad. rom. de Dan Răutu, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1984, p. 141).

3.1.7. Concluzie

Întemeind pe raţiune o filosofie în acelaşi timp speculativă şi practică, Descartes este creatorul unui curent care continuă să existe şi astăzi. Dacă certitudinea clădită pe ideea clară şi distinctă nu a supravieţuit secolului al XVII-lea, în schimb ideea de egalitate naturală a oamenilor („Bunul–simţ este lucrul cel mai bine distribuit din lume"), îndoiala metodică, metoda, ideea de cucerire a naturii, aşezarea Eului în centrul cunoaşterii reprezintă tot atîtea cuceriri ale gîndirii, care vor influenţa filosofia secolului al XVII-lea şi a secolelor următoare.

Reluînd totul de la capăt, făcînd din raţiune instrumentul fundamental al oricărei reflecţii şi cercetări, privilegiind acţiunea practică, Descartes s-a comportat ca un erou al gîndirii : el e într-adevăr acel călăreţ francez care a avut un start atît de bun, cum spune Péguy.

3.2. Marile sisteme carteziene : Spinoza, Malebranche, Leibniz

Începînd cu Descartes, toți marii filosofi ai secolului al XVII-lea vor așeza rațiunea la temelia operelor lor. Vom reține aici cele mai importante trei sisteme, acela al lui Spinoza, al lui Malebranche și al lui Leibniz.

3.2.1. Spinoza

■ Repere biografice

Născut în 1632 la Amsterdam într-o familie de evrei, Spinoza se îndepărtează de ortodoxia evreiască și îi preferă filosofia carteziană. Drept urmare este „excomunicat" în iulie 1656 și exclus din comunitatea evreiască din Amsterdam. Se retrage la Haga, unde își cîștigă traiul șlefuind lentile de lunetă. În 1663 publică *Principiile filosofiei lui Descartes* și, în 1670, *Tratatul teologico–politic*, carte explozivă apărută fără nume de autor. În această carte Spinoza arată că religia reprezintă un mijloc de a obliga oamenii la supunere, că Biblia, carte comparabilă cu orice altă carte, ține de o critică istorică și că numai rațiunea poate dezvălui fundamentele dreptului natural, permițînd accesul la o cetate liberă. Pe scurt, numeroase **afirmații subversive** care îi scandalizează pe contemporani. Moare în februarie 1677 iar principala sa lucrare, *Etica*, e publicată în chiar anul morții sale.

■ Ideea de Natură sau de Dumnezeu

Etica este o lucrare majoră a lui Spinoza. El dezvoltă aici teze grandioase, dîndu-le forma unei teorii matematice. Acest text dens și dificil nu e un tratat despre îndatoriri, ci un **sistem care expune esența adevăratului Dumnezeu.**

Deus sive Natura : **substanța este Dumnezeu sau Natură.** Dumnezeu se identifică cu Natura (Natura naturantă), unică și infinită. Deci Spinoza nu neagă existența lui Dumnezeu. Dimpotrivă, îl regăsește *pretutindeni* în Natură (Natura naturată) : nu există decît o singură substanță absolut

infinită avînd o infinitate de atribute, diferitele ființe nefiind decît moduri de a fi ale acestei substanțe. Omul încetează de a fi „un stat în stat", el nu mai e decît un mod al Naturii şi se inserează în ordinea lucrurilor, într-o Natură unde nimic nu e contingent, unde nimic nu e lăsat la voia întîmplării. Parte integrantă a Naturii divine, omul e supus necesității lucrurilor.

Ideea de Natură e asadar centrală, iar omul trebuie reintegrat în ea, proiect pe care îl exprimă perfect începutul *Părții a treia* din *Etica* :

> „Cei mai mulți care au scris despre afecte şi despre felul de viață al oamenilor par a trata nu despre lucruri naturale, care urmează legile comune ale naturii, ci despre lucruri care se află în afară de natură. Ba chiar ei par că concep pe om în natură ca pe un stat în stat, pentru că ei cred că omul mai mult tulbură decît urmează ordinea naturii şi că el are asupra acțiunilor sale o putere absolută, că nu este determinat decît de sine însuşi. Apoi, ei ne explică neputința şi nestatornicia omenească nu prin puterea obişnuită a naturii, ci prin nu ştiu ce viciu al naturii omeneşti" (Spinoza, *Etica*, trad. rom. de Alexandru Posescu, Bucureşti, Editura ştiințifică şi enciclopedică, 1981, p. 102).

A porni de la Natură şi a explica omul în funcție de ea, aceasta este deci intenția lui Spinoza, care nu îi acordă omului nici un privilegiu : omul se înscrie în *ordinea Naturii*, într-un sistem de cauze şi efecte, în determinismul cosmic, întrucît Natura acționează conform unei necesități eterne. Pe lîngă ideile de **rațiune** şi de **Natură**, ideea de **ordine** se impune şi ea cu claritate în sistemul spinozist, care exprimă ideea unui lanț de cauze şi de efecte inerent Întregului.

■ Cunoaşterea rațională eliberează omul

Omul obişnuit se lasă stăpînit de pasiune, căci nu are conştiința apartenenței la natura divină. Sclav al afectelor nestăpînite, el e ignorant şi cade frecvent pradă unor pasiuni triste. Spinoza descrie această înlănțuire de pasiuni triste : tristețe, ură proiectată asupra celorlalți sau întoarsă împotriva propriei persoane, invidie, batjocură, dispreț, mînie, răzbunare, milă, umilință, ruşine etc. Spinoza opune acestor sentimente negative şi unei false morale întemeiate pe milă sau căință, adevărata virtute bazată pe puterea cunoaşterii şi a rațiunii. Doar Înțeleptul ajunge la mîntuire, care înseamnă meditație asupra vieții şi lucrare a rațiunii.

Căci doar cunoaşterea raţională eliberează omul. Înţelegînd înlănţuirile de cauze şi ideile adevărate, omul se cunoaşte mai bine pe sine şi trăieşte atunci conform raţiunii şi virtuţii, care nu înseamnă teamă, supunere, remuşcare, nelinişte şi căinţă, ci realizarea sinelui şi bucurie, aceasta din urmă fiind întotdeauna bună, deoarece sporeşte puterea noastră de a acţiona.

Filosoful ajunge la **mîntuire,** la **beatitudine**, prin cunoaşterea raţională a sinelui, a lui Dumnezeu şi a lucrurilor. El experimentează lubirea intelectuală de Dumnezeu. Totuşi, o astfel de beatitudine nu le este dată tuturor.

■ Politica

Spinoza evidenţiază rolul statului, care garantează securitatea indivizilor şi le asigură libertatea. A scăpa de sclavie înseamnă a trăi într-un stat ce se identifică cu raţiunea :

> „Statul, zic, nu are scopul de a-i transforma pe oameni din fiinţe raţionale în animale sau în automate, ci, dimpotrivă, să facă în aşa fel încît spiritul şi corpul lor să-şi îndeplinească funcţiile lor în cele mai bune condiţii, oamenii să se folosească liberi de raţiune" (Spinoza, *Tratatul teologico–politic,* trad. rom. de I. Firu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1960, p. 297).

Spinoza concepe filosofia ca pe un **demers de eliberare radicală** şi combate cu hotărîre superstiţiile. Un om liber într-un stat liber şi democratic, iată în ultimă instanţă idealul său. Cu toate acestea, nu trebuie să confundăm libertatea iluzorie, definită ca absenţă a necesităţii, cu adevărata libertate, care îi oferă omului o cunoaştere adecvată a sinelui şi a afectelor sale. De pildă, omul liber îşi înţelege propriile pasiuni, surprinde mecanismele care le guvernează şi percepe astfel o necesitate coextensivă naturii sale : el accede astfel la o libertate raţională ireductibilă la acel liber arbitru, care nu e decît o iluzie.

■ Concluzie : ideile filosofice majore impuse de Spinoza

Spinoza este promotorul unor idei fundamentale care aruncă o lumină asupra esenţei naturii umane, dar şi asupra destinului oamenilor liberi ce trăiesc sub guvernarea raţiunii într-o Cetate liberă : realitatea totală este

substanța, Dumnezeu sau Natură. Omul? Un *mod finit,* mînat de dorința de a se menține în ființă. *Înțelepciunea?* O meditație asupra vieții, nu asupra morții. *Libertatea?* Scopul fundamental al *statului,* al organizării politice a societății.

Această bogăție de idei majore explică influența filosofiei lui Spinoza care. în *Etica*, desăvîrşeşte reflecția stoică. „Dumnezeul–rațiune" al stoicilor nu atinge oare pefecțiunea la Spinoza? Țintă a unor atacuri dușmănoase în timpul vieții, dar şi după moarte, Spinoza rămîne una din cele mai importante figuri ale filosofiei. Fichte, Schelling, Hegel, Bergson, Alain au valorificat *Etica*, a cărei dimensiune speculativă şi practică continuă să ne uimească şi astăzi.

Astfel, orice filosof are, după spusele lui Hegel, două filosofii : propria filosofie şi aceea a lui Spinoza, adevărată gîndire universală.

3.2.2. Malebranche

■ Repere biografice

Nicolas Malebranche, fiul unui trezorier al regelui, s-a născut la Paris în 1638 şi a fost hirotonisit în 1664. Suferă influența puternică a lui Descartes, pe care îl descoperă în 1664, cînd citeşte *Tratatul despre om.* Devine membru al Academiei de ştiințe în 1699 şi moare la 13 octombrie 1715. Opera sa cea mai celebră este *Despre căutarea adevărului* (1675).

■ Viziunea în Dumnezeu

Teoria viziunii în Dumnezeu este unul din nucleele filosofiei lui Malebranche. Întreaga cunoaştere se află în Dumnezeu, unic izvor al adevărului, iar omul participă profund la rațiunea divină. Deci omul nu cunoaşte realitățile decît prin ideile clare şi distincte care sînt în Dumnezeu, unde le percepe în mod direct. **Deci toate ideile noastre clare sînt divine :**

> „Conform sentimentului nostru vedem în Dumnezeu atunci cînd vedem adevăruri eterne, nu pentru că aceste adevăruri ar fi Dumnezeu, ci pentru că ideile de care depind aceste adevăruri sînt în Dumnezeu" (*De la recherche de la vérité,* în Malebranche, *Oeuvres,* Gallimard, La Pléiade, t. I, p. 344).

■ Ocazionalismul : numai Dumnezeu este cu adevărat cauză

Dumnezeu este, de asemenea, singura cauză eficientă a tuturor fenomenelor ce se produc în natură. Toate celelalte cauze sînt doar prilejul exercitării voinței divine : aceasta e celebra teorie a cauzelor ocazionale :

> „Cred că am demonstrat în *Căutarea adevărului* că doar Dumnezeu este cauză *adevărată* şi acționează prin propria sa eficacitate, transmițîndu-şi puterea creaturilor numai în măsura în care acestea devin cauze ocazionale pentru a produce anumite efecte. Am dovedit, de pildă, că oamenii nu au puterea de a produce vreo mişcare în corpurile lor, decît întrucît Dumnezeu a făcut din voințele lor cauzele ocazionale ale acestor mişcări" (Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, în Malebranche, *Oeuvres complètes,* Vrin, t. 5, p. 155).

Astfel, voința divină susține în permanență lumea, care se supune unor legi necesare. *Natura* desemnează o înlănțuire rațională, un ansamblu de legi stabilite de Dumnezeu pentru a-şi construi sau conserva lucrarea.

Concluzie : ideile filosofice majore ale lui Malebranche

După cum vedem, Malebranche elaborează idei filosofice şi teme pe deplin originale : *viziunea în Dumnezeu*, cunoaştere a lucrurilor create şi a legilor ce le guvernează prin mijlocirea unei vederi directe a ideilor acestor lucruri şi a acestor legi, idei ce se află în Dumnezeu, de care omul e legat nemijlocit, prin rațiune ; *cauza ocazională,* concepută nu ca adevărata cauză, şi anume cauza eficientă, ci ca ocazie de exercitare a voinței divine. Într-adevăr, pentru Malebranche, doar Dumnezeu este cauza a tot ce există.

Gîndirea sa va influența raționalismul secolului al XVIII-lea. Văzînd în natură o înlănțuire mecanică, Malebranche se dovedeşte a fi **unul din fondatorii fizicii moderne.** Chiar şi miracolele lui Hristos se supun unor legi, acelea ale mişcării. Legile fizice sînt absolut imuabile. Malebranche pregăteşte astfel trecerea spre raționalismul secolului al XVIII-lea. Din această perspectivă, influența sa a fost imensă.

3.2.3. Leibniz

■ Un geniu universal

Născut în 1646 la Leipzig, Wilhelm Gottfried Leibniz a făcut studii de filosofie, apoi a urmat cursuri de matematică la Iena şi de drept la Altdorf. E trimis într-o misiune diplomatică la Paris, unde face progrese ştiinţifice rapide şi intră în legătură cu lumea savantă. În 1676 descoperă calculul infinitezimal (în acelaşi timp cu Newton). La sfîrşitul lui decembrie 1676 se instalează la Hanovra ca bibliotecar şi consilier al ducelui de Hanovra. Se ocupă de tehnologie, lucrează la crearea unei Academii de Ştiinţe analoagă celei de la Paris şi călătoreşte în toată Europa. A avut mai mult de 600 de corespondenţi şi a fost în contact cu cele mai mari spirite ale vremii sale. A murit în 1716, singur şi părăsit de toţi, mai ales din pricina universalismului său politic. Doar Academia din Paris i-a recunoscut geniul. **Leibniz a îmbogăţit cu adevărat totul : matematica, geologia, lingvistica** ; s-a străduit să construiască o logică cu statut de limbă universală. Nimic nu i-a scăpat acestui gînditor de excepţie!

Opera lui Leibniz e imensă : să citäm îndeosebi *Discurs asupra metafizicii* (către 1685), *Noi eseuri cu privire la intelectul uman* (1704), *Teodiceea* (1710), *Monadologia* (1714).

■ Monada, adevărata unitate

Sistemul lui Leibniz este o „monadologie“. Ce anume există cu adevărat? Răspunsul lui Leibniz : substanţa individuală, *monada* (de la un cuvînt grecesc însemnînd unitate), substanţă simplă ce intră în toate compusele. Monada este o unitate adevărată, ireductibilă la falsa unitate a unui agregat (de exemplu falsa unitate a unei grămezi de gunoaie). Dumnezeu e singurul care creează încontinuu monade şi le rînduieşte. Această substanţă simplă, incoruptibilă, indivizibilă care e monada nu are nici o deschidere, nici uşi, nici ferestre. Monadele nu se pot transforma decît printr-o mişcare internă, rod al alcătuirii lor şi niciodată ca urmare a unor contacte din exterior.

În pofida absenței unor deschideri, fiecare monadă este totuși o oglindă vie care exprimă tot ce se petrece în univers. Dar monada percepe universul dintr-un punct de vedere ce îi e propriu : ea e dotată cu percepție.

Leibniz ajunge astfel să respingă cu hotărîre mecanicismul lui Descartes : pentru el, totul în natură este viu.

Cu monada se naște de asemenea noțiunea modernă de individ, ființă unică și izolată care, în secolele XIX și XX, va juca un rol major în literatură, politică și civilizație.

■ Inconștientul

În timp ce Descartes concepe un cogito perfect transparent față de sine, Leibniz se numără **printre primii care abordează problema existenței unui inconștient** al cărui conținut scapă cunoașterii. Cînd mă plimb pe malul mării, o mie de mici percepții alcătuiesc întregul percepției mele clare. Micile percepții (și trecutul de asemenea) formează o tramă psihică inconștientă, iar Leibniz este unul dintre primii care o descoperă. Din moment ce monada nu este întotdeauna conștientă, înseamnă că există inconștientul.

■ Armonia prestabilită : cea mai bună dintre lumile posibile

După cum am văzut, monadele sînt, fiecare în parte, o oglindă a întregului univers și, în consecință, a voinței creatorului lor divin. Ele sînt deci rînduite pentru a se potrivi unele cu altele : aceasta e teoria *armoniei prestabilite*. Universul nostru este prin urmare coerent, iar Dumnezeu a realizat cea mai bună dintre lumile posibile. În această perspectivă, răul e generat de modul nostru de a privi universul, unde există mult mai multe lucruri bune decît rele.

■ Concluzie

Inventator al calculului infinitezimal, explorator al inconștientului, creator al unui sistem al universului viu și armonios, dar și adversar al lui Locke și Descartes, Leibniz a deschis numeroase căi spre lumea modernă.

4. Filosofia politică : Hobbes şi Locke

Continuînd mişcarea începută în epoca Renaşterii, teoriile despre stat cunosc o mare dezvoltare în secolul al XVIII-lea. Principalii teoreticieni se află în Anglia : Hobbes şi Locke. Aceşti doi gînditori au în comun voinţa de a construi statul pe baze raţionale, empirice, dar se opun în cîteva puncte esenţiale : Hobbes e adeptul absolutismului, în timp ce Locke aşază în centrul sistemului său libertatea.

Dar Locke se va dovedi a fi referinţa fundamentală a gîndirii secolului al XVIII-lea, mai ales prin critica sa la adresa cunoaşterii. Întemeiată pe experienţă şi pe natura umană, **raţiunea empirică,** sursă a celui de al doilea curent major al secolului al XVIII-lea, va repurta o victorie completă asupra raţiunii metafizice abia în secolul următor.

4.1. Thomas Hobbes

4.1.1. Un autor greşit înţeles în timpul vieţii

Thomas Hobbes (1588–1679) îşi face studiile la Oxford şi devine în 1608 preceptorul fiului contelui de Devonshire, familie de care va rămîne legat pînă la sfîrşitul vieţii. Face lungi călătorii pe continent, în 1629–1631 şi 1634–1636 ; cu ocazia ultimei călătorii, îi cunoaşte pe Gassendi şi Mersenne, acesta din urmă fiind un adevărat secretar al Europei savante şi ştiinţifice a acelei epoci. În 1640 se întoarce în Franţa din cauza războaielor civile şi va rămîne în exil pînă în 1651, data restaurării lui Carol al II-lea.

În 1642 publică *De cive* (*Despre cetăţean*) iar în 1651 *Leviathan*, care încearcă să răspundă la următoarele întrebări decisive : de ce statul? Din ce raţiuni trebuie omul să i se supună? *De homine* (*Despre om*) va vedea lumina tiparului în 1658. Hobbes trezeşte suspiciuni în calitatea sa de filosof şi trebuie să se apere împotriva acuzaţiei de ateism.

Moare în 1679 iar reputaţia sa, mult timp scandaloasă, cunoaşte astăzi o reevaluare pozitivă. Departe de a fi elaborat şi glorificat o mistică a statului, o viziune pre–totalitară a puterii, Hobbes a pus, împreună cu Machiavelli, bazele ştiinţei politice moderne, elaborînd o **teorie raţională a puterii.**

4.1.2. O construcție rațională a puterii politice

Pornind de la o filosofie riguros mecanicistă, Hobbes descrie o natură umană împărțită între o stare naturală lipsită de drept, unde omul, posesor al tuturor lucrurilor, este sursa și obiectul unei violențe ce nu cunoaște limite, și necesitatea de a scăpa de moarte, de a se bucura de o anumită securitate. Hobbes rezolvă această contradicție irațională prin crearea, pe baza pactului social, a unui stat, a unei puteri întemeiate pe o ordine rațională și absolută.

4.1.3. A așeza știința politică pe baze materialiste

Filosofia lui Hobbes e *materialistă* : după el, un lucru care gîndește e ceva corporal :

> „Prin cuvîntul *Spirit* înțelegem un corp natural atît de subtil încît nu acționează asupra simțurilor, dar umple un loc, așa cum ar face-o imaginea unui corp vizibil [...]. Cred [...] că Scriptura dă dreptate mai degrabă celor ce pretind că Îngerii și Spiritele sînt corporale decît celor care susțin contrariul" (Thomas Hobbes, *Despre natura omenească,* cap. XI, § 4–5).

Hobbes se opune în felul acesta lui Descartes, pentru care lucrul gînditor reprezintă un ireductibil.

Astfel, omul e supus unui comportament determinist indus de acest **materialism mecanicist.** E un mecanicism empiric : senzația constituie principiul cunoașterii. Ea rămîne în spirit sub forma unei imagini. Cît despre emoții, voințe, instincte, pasiuni etc., ele sînt determinate mecanic. Ansamblul vieții psihice a omului exclude orice liber arbitru.

Hobbes înclină deci în mod natural spre o **doctrină nominalistă,** conform căreia există doar cuvinte și semne iar esențele se reduc la cuvinte. El studiază vorbirea, semnele limbajului care permit comuniunea socială : aceste semne reprezintă realitatea în mod direct, ele nu se referă la nici o idee generală, la nici o substanță metafizică prezentă în spatele lor. În acest context, rațiunea este doar un sistem de calcul capabil să asambleze semnele. Hobbes acordă o mare importanță rigorii raționamentului uman și a limbajului.

4.1.4. Natura umană, contradicție irațională

Conduita omului rezultă aşadar dintr-un joc de forţe mecanice şi dintr-o supunere faţă de pasiuni. De unde, în starea de natură, războiul natural al fiecăruia împotriva tuturor : oamenii caută, într-adevăr, cea mai înaltă recunoaştere din partea celorlalţi ; gustul superiorităţii îi împinge la rivalităţi şi neîncredere, iar acestea aduc după sine războiul. Starea de natură e o stare de război ce constrînge omul la o viaţă cvasi–animală. Aici domneşte dreptul natural, care este dreptul fiecărui om asupra tuturor oamenilor şi lucrurilor. Dar, în această situaţie, omul e expus în permanenţă celui mai rău dintre toate relele, adică morţii violente din cauza altuia. Astfel natura umană cunoaşte două pasiuni contradictorii : a-l domina pe celălalt şi a-şi feri de moarte propria existenţă. E o situaţie irațională.

4.1.5. Statul, construcție umană rațională

Raţiunea va înlocui dreptul natural cu o lege a naturii, care constă în a apăra viaţa, impunînd oamenilor un contract ce fundamentează societatea civilă şi statul. Deoarece violenţa şi, în consecinţă, teama de o moarte violentă sînt generate de neîncredere şi de setea de putere a oamenilor, aceştia trebuie să părăsească starea de natură. Omul raţional, care doreşte pacea, va deveni cetăţeanul unui stat.

Oamenii renunţă atunci la dreptul lor natural asupra tuturor lucrurilor, printr-un consimţămînt mutual şi general. Ei îl conferă unui suveran (om sau adunare) care exercită puterea politică în numele lor, prin delegaţie. Statul sau *Republica* este deci o construcţie raţională şi artificială a oamenilor şi nu o prelungire a naturii, ca la Aristotel. Suveranitatea statului e absolută şi legitimă, întrucît rezultă dintr-o liberă delegare. Statul asigură securitatea şi ordinea ; el este unicul izvor al legii.

4.1.6. Concluzie

Hobbes elaborează o teorie raţională a puterii politice, a cărei unică origine e natura umană ; el respinge astfel teoria suveranităţii de origine teologică, dominantă pînă atunci. Împreună cu Machiavelli, el a pus bazele ştiinţei politice moderne.

4.2. John Locke

4.2.1. Un filosof al secolului al XVIII-lea

John Locke (1632–1704), născut în Anglia, lîngă Bristol, e martorul primei revoluții din Anglia, în care e implicat şi tatăl său. Studiază la Oxford, unde e interesat în special de ştiințe şi îndeosebi de medicină. În 1666 îl îngrijeşte pe lordul Ashley, care va deveni conte de Shaftesbury ; vor rămîne apropiați pînă la moartea contelui, survenită în 1683. Shaftesbury îl inițiază în viața politică şi îl ajută să ocupe diferite funcții. Locke e interesat de asemenea de filosofie (Descartes), de fizică, de economia politică etc. Considerat suspect de către suveranii englezi din dinastia Stuart, e nevoit să se exileze în 1675 împreună cu mentorul său în Franța, apoi se întoarce în Anglia, este din nou exilat şi în 1683 se refugiază în Țările de Jos, fiind chiar obligat să stea ascuns. Se poate reîntoarce în Anglia în 1689, atunci cînd Wilhelm de Orania, care îl aprecia în mod deosebit, preia puterea. Întors în Anglia, a îndeplinit funcția de comisar regal pentru Comerț şi colonii.

În 1690 îi apar cele două lucrări principale : *Eseu asupra intelectului omenesc* şi *Două tratate despre cîrmuire* dintre care al doilea, *Tratat despre cîrmuirea civilă,* este cel mai celebru. În aceste lucrări el se dovedeşte a fi cu prisosință omul secolului al XVIII-lea, al cărui geniu se va dezvălui în două domenii principale. **Critica cunoaşterii**, adică examinarea fundamentelor, a puterilor, a întinderii şi a limitelor cunoaşterii şi **teoria politică**, bazată pe liberalism şi descriind mecanismele şi instituțiile menite să garanteze libertatea şi proprietatea în societate : acestea sînt cele două axe principale ale filosofiei lui Locke care au deschis calea gînditorilor secolului al XVIII-lea, mulți dintre aceştia recunoscîndu-se explicit drept adepți ai săi.

4.2.2. O interpretare critică a cunoaşterii

Locke respinge din capul locului ideile înnăscute ca fundament al cunoaşterii, pe care o leagă de senzație. La început, sufletul este o „*tabula rasa*", virgină şi vidă. Experiența şi **numai experiența e izvorul oricărei**

ştiinţe : iată adevărata origine a ideilor. Experienţa atinge sufletul pe două căi distincte : calea exterioară a senzaţiilor, calea interioară a reflecţiei asupra operaţiilor spiritului. Astfel se constituie cele două izvoare ale cunoaşterii :

> „De unde dobîndeşte ea [mintea omenească] această nemăsurată mulţime de idei pe care imaginaţia fără odihnă şi fără margini a omului i-o înfăţişează într-o diversitate aproape nesfîrşită? De unde are ea toate elementele raţiunii şi ale cunoaşterii? La aceasta eu răspund într-un cuvînt : din experienţă. Pe aceasta se sprijină toată cunoaşterea noastră şi din aceasta provine în cele din urmă ea însăşi. Observaţia noastră, îndreptată fie spre obiectele exterioare sensibile, fie spre procesele lăuntrice ale minţii noastre, pe care le percepem şi asupra cărora reflectăm, este ceea ce procură intelectului toate elementele gîndirii. Acestea două sînt izvoarele cunoaşterii, de unde se nasc toate ideile pe care le avem sau pe care le putem avea în chip natural“ (Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, I, trad. rom. de Armand Roşu şi Teodor Voiculescu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1961, p. 81).

Pentru Locke, cunoaşterea nu e decît percepţia relaţiilor între idei. Cunoaşterea este deci legată de spirit şi constituie o pură proprietate a acestuia. Dar, pentru că provin din experienţă, ideile sînt totuşi conforme cu realul ; însă întrucît întinderea cunoştinţelor noastre e limitată, nu putem atinge realul însuşi.

Astfel, Locke distruge legătura care a unit timp îndelungat, de la Platon la Descartes, cunoaşterea şi metafizica.

4.2.3. Teoria politică

Înarmat cu experienţa personală dobîndită în politică şi după ce a meditat îndelung asupra instituţiilor necesare apărării libertăţii şi proprietăţii, opunîndu-se ferm absolutismului regal, Locke elaborează, în *Al doilea tratat despre cîrmuire*, o teorie politică ce porneşte de la o descriere a derivelor unui stat fericit prin natura sa, pentru a defini instituţiile politice necesare păstrării avantajelor esenţiale ale acestui stat : **libertatea** şi **proprietatea.**

În condiţia lor naturală, altfel spus în starea naturală, oamenii sînt liberi, egali şi independenţi. Printr-o lege naturală a raţiunii, fiecare trebuie să vegheze la conservarea speciei umane. Dar pasiunile umane distrug acest

fericit echilibru şi duc la o stare de conflict. Într-adevăr, în starea naturală nu există nici o lege stabilită. Nici un judecător imparțial, nici o putere capabilă de a-i executa sentințele.Oamenii trebuie aşadar să părăsească starea naturală şi să formeze, prin **liber consimțământ**, o societate politică (o societate unde „fiecare dintre membrii săi a părăsit această putere naturală, încredințînd-o colectivității în toate acele cazuri în care el poate apela la protecția legii stabilită de aceasta"). A apăra viețile, libertatea şi proprietatea (în sensul cel mai larg al termenului) reprezintă scopul esențial al contractului astfel încheiat. Puterea statului trebuie **să garanteze drepturile naturale ale omului** şi să se arate tolerantă :

> „Şi nu fără temei el [omul în starea naturală] urmăreşte şi doreşte să se alăture societății acelora care sînt deja împreună sau au de gînd să se unească în vederea *conservării* reciproce a vieților, libertăților şi proprietăților lor, adică, pentru a folosi un termen general, a *proprietății*.
> Aşadar, *scopul principal* şi important urmărit de oamenii care se unesc în comunități şi care se supun ei înşişi unei cîrmuiri este *conservarea proprietății* lor, în privința căreia starea naturală cunoaşte multe neajunsuri.
> *În primul rînd,* lipseşte o *lege stabilă* consecventă şi ştiută, acceptată şi recunoscută prin consimțământul comun [...]. *În al doilea rînd*, în starea naturală lipseşte un *judecător cunoscut şi imparțial*, cu autoritate de a rezolva toate disputele conform legii stabilite. *În al treilea rînd*, în starea naturală lipseşte adesea *puterea* de a sprijini sentința, atunci cînd aceasta este corectă, şi de *a o executa* cum se cuvine" (John Locke, *Al doilea tratat despre cîrmuire*, trad. rom. de Silviu Cutea, Bucureşti, Editura Nemira, 1999, pp. 129–130).

Puterea suverană e deținută întotdeauna de popor, care are posibilitatea de a o schimba. Locke propune să se facă deosebirea (şi nu separarea) între puterea legislativă (puterea supremă) şi puterea executivă, ambele trebuind însă să se coordoneze.

Aceste idei–forță, exprimate cu cea mai mare claritate în *Tratatul asupra cîrmuirii civile*, vor avea o influență considerabilă : regimul constituțional englez, Declarația americană a drepturilor omului, dar şi Montesquieu şi Rousseau reiau direct ideile lui Locke.

4.2.4. Concluzie

Aşezînd experienţa la temelia cunoaşterii, făcînd din aceasta o simplă proprietate a spiritului, rupînd legăturile între cunoaştere şi metafizică, Locke anunţă opera lui Kant. Acest mare empirist a exercitat o influenţă puternică asupra filosofilor iluminişti din secolul al XVIII-lea, îndeosebi asupra lui Voltaire şi a enciclopediştilor.

În politică, contractul liber consimţit şi organizarea instituţiilor trebuie să permită apărarea drepturilor naturale ale omului, în primul rînd a libertăţii şi a proprietăţii, într-un stat unde poporul deţine puterea suverană : acestea sînt ideile care continuă să influenţeze gîndirea modernă a liberalismului.

5. Pascal şi condiţia umană

Pascal nu se lasă sedus de puterile raţiunii : condiţia umană, soarta omului în univers nu ţin de raţiune, ci de credinţă şi de existenţa religioasă. Pascal subordonează raţiunea „inimii" şi îi impune nişte limite care nu vor înceta să se amplifice în epocile ce vor urma : „Două excese : a exclude raţiunea şi a nu admite decît raţiunea" (Pascal, *Cugetări*, 253, trad. rom. de Maria şi Cezar Ivănescu, Editura Aion, 1998, p. 264).

5.1. Repere biografice

Pascal se naşte la Clermond–Ferrand în 1623. Geniu ştiinţific precoce, el scrie la şaisprezece ani un *Eseu asupra corpurilor conice* şi inventează, la optsprezece ani, o maşină de calcul pentru a veni în sprijinul tatălui său. Experienţele efectuate în 1646–1647 la Rouen şi Paris, şi verificate de cumnatul său la Puy–de–Dôme, arată că, în opoziţie cu cele afirmate de aristotelicieni, natura nu are oroare de vid. În 1654 publică *Tratatul despre triunghiul aritmetic*. Sub influenţa surorii sale Jacqueline (care s-a călugărit) şi răscolit de starea de extaz trăită la 23 noiembrie 1654 (consemnată într-un *Memorial*, cîteva file pe care le va purta întotdeauna asupra lui), petrece cîtva timp la Port–Royal des Champs, centrul spiritual al janseniştilor, pe care îi apără împotriva Sorbonei şi a iezuiţilor în optsprezece scrisori polemice cunoscute sub numele de *Provinciale*

(1656–1657). Începînd din 1657 redactează nişte note în intenţia de a scrie o *Apologie a religiei creştine,* destinată indiferenţilor şi necredincioşilor : într-adevăr, Pascal a întîlnit cîţiva gînditori atei autentici în perioada cînd a dus o viaţă mondenă. Aceste note vor apărea după moartea sa sub titlul *Cugetări.* Moare la 19 august 1662, la ora unu noaptea.

5.2. Ce este omul?

Omul? El este în esenţă **vid** şi **vacuitate** : totul în el este găunos şi inconsistent. Pascal vorbeşte despre „deşertăciune" în sensul etimologic al termenului (*vanitas*, vid). De aici rezultă primordialitatea imaginaţiei, însuşire amăgitoare care împiedică omul să ajungă la adevăr şi deformează realitatea, mărind lucrurile mărunte şi micşorîndu-le pe cele mari. Astfel sînt mărite, de pildă, amăgirile şi obiectele mărunte ale *amorului propriu,* definit, în sensul vechi şi peiorativ al termenului, ca *iubire de sine* şi egoism.

Dar omul este totodată o fiinţă care gîndeşte, iar demnitatea sa îşi are temeiul în această gîndire ce îi permite accesul la cunoaşterea universului şi a propriei sale condiţii de muritor.

5.3. Divertismentul

Copleşit de amorul propriu şi de puterile înşelătoare ale imaginaţiei, omul refuză să-şi simtă neantul — care îi apare cu claritate atunci cînd îl cuprinde *plictisul* — şi fuge de ideea morţii. **El se refugiază în divertisment,** în tot ce îl abate de la spectacolul mizerabilei sale condiţii reale, înscrisă în timp şi sortită morţii. Divertismentul în sens pascalian cuprinde toate activităţile profane ale omului : jocul şi distracţia, desigur, dar şi munca, precum şi toate ocupaţiile serioase :

> „Orice condiţie ne-am putea imagina, dacă am adunat toate bunurile care ne-ar putea aparţine, dintre toate regalitatea rămîn cel mai mare rang din lume. Şi totuşi, imaginîndu-ne un rege bucurîndu-se de toate desfătările pe care şi le poate îngădui, dacă-l lipsim pe acest rege de distracţii şi-l lăsăm să gîndească şi să reflecteze la condiţia lui, el va descoperi, fără îndoială, lucrurile care-l ameninţă, revoltele care se pot isca şi, pînă la urmă, moartea şi bolile care sînt inevitabile, în aşa fel încît, lăsat fără putinţă de a petrece, iată-l nefericit, chiar

mai nefericit decît cel mai umil dintre slujitorii săi care se pot deda jocului şi petrecerilor" (Pascal, *Cugetări,* trad. rom. cit., p. 209).

5.4. Inima, pariul

Dar, pentru Pascal, depăşirea vidului şi a ororii unei condiţii umane profund absurde şi iraţionale nu e posibilă decît prin **credinţa** în religia creştină : omul poate spera atunci să atingă fericirea : „Ticăloşia omului fără Dumnezeu. Fericirea omului care-l are pe Dumnezeu" (*Cugetări,* 60, trad. rom. cit., p. 172). Ce înseamnă credinţa la Pascal? O revelaţie nemijlocită şi interioară a lui Dumnezeu, obţinută graţie **inimii, acea spontaneitate cunoscătoare şi intuitivă** ce ţine de afectivitate, adevărată forţă ce acţionează prin sentiment şi îl surprinde pe Dumnezeu fără nici un intermediar. Numai inima, adică intuiţia, poate atinge adevărurile prime, în timp ce raţiunea, cunoaştere discursivă îndreptată spre universal, trebuie să se sprijine pe ea.

Astfel, refuzînd orice demonstraţie a existenţei lui Dumnezeu, Pascal se vede obligat să-l convingă pe necredincios de necesitatea de a depăşi preocuparea şi de a alege un cu totul alt drum. El îi propune celebrul **argument al pariului,** argument ce urmăreşte a le arăta necredincioşilor că, pariind pe existenţa lui Dumnezeu, nu au nimic de pierdut, dimpotrivă, au totul de cîştigat. În cazul în care cîştigă, cîştigă totul (fericirea veşnică). Dacă pierd, nu pierd nimic (o existenţă nefericită, finită şi precară). În mod raţional, omul are tot interesul să parieze pe existenţa lui Dumnezeu şi pe religia creştină :

„Raţiunea nu va fi într-un fel atinsă, alegînd pe una sau pe cealaltă, pentru că eşti obligat să alegi. Iată un punct lămurit. Dar fericirea? Să cîntărim acum pierderea şi cîştigul, afirmînd că Dumnezeu există. Să discutăm aceste două cazuri : dacă e să cîştigaţi, cîştigaţi totul, dacă pierdeţi, nu pierdeţi nimic. Pariaţi deci că există, fără să ezitaţi" (Pascal, *Cugetări,* trad. rom. cit., p. 251).

5.5. Concluzie

Respingînd primordialitatea raţiunii, înlocuind certitudinile ştiinţei cu acelea ale credinţei, Pascal întoarce spatele mişcării generale a gîndirii secolului său. Şi totuşi, în morală — ca şi în ştiinţă — opera sa se dove-

deşte a fi decisivă : „trestia gînditoare", divertismentul, pariul rămîn tot atîtea referinţe şi toţi filosofii au meditat asupra gîndirii sale.

Abandonînd construcţiile abstracte în favoarea trăitului condiţiei umane, **Pascal anunţă limbajul existenţei.** Nu este el oare, în acest sens, un precursor al lui Kierkegaard?

Astfel, gîndirea pascaliană, ce îşi are rădăcinile în spiritualitatea creştină de orientare jansenistă, deschide calea celor două cîmpuri de idei care se vor dezvolta în secolele următoare : filosofiile existenţei al căror „părinte" poate fi considerat Pascal, pe de o parte, şi limitele puterii raţiunii, pe de alta.

Concluzie : un secol divers şi fecund

Acest secol este acela al unui **avînt al raţiunii**, raţiune al cărei sens evoluează de-a lungul veacului. Cu Descartes şi sistemele carteziene avem de-a face cu o raţiune metafizică, o raţiune întemeiată pe divin, pe care pretinde în acelaşi timp să-l justifice şi să-l explice. Dar această legătură se va rupe treptat, mai ales sub influenţa îndoielii metodice carteziene, iar empiriştii englezi vor înrădăcina raţiunea direct în experienţă şi în natura umană. Pe acestea din urmă îşi vor construi sistemele de acum înainte secolele ce vor veni.

Raţiunea nu e doar speculativă : ea se întinde de asemenea asupra **acţiunii, atît asupra celei morale cît şi asupra celei practice.** Raţiunea se dovedeşte a fi ştiinţifică : să nu uităm că mulţi filosofi au fost şi mari savanţi. Ea se pune de asemenea în slujba bunăstării omului, atît prin cunoştinţele dobîndite în diverse ştiinţe, cît şi prin organizarea politică ce va permite apărarea libertăţii şi a bunurilor. Astfel vor apărea conceptele cheie ale secolului al XVIII-lea, cum ar fi acela de **progres.**

Dar o parte a gîndirii rezistă acestei mişcări profunde, respectiv pretenţiilor raţiunii. Pascal arată deja limitele unei raţiuni circumscrise de credinţă şi de condiţia umană. Exuberanţa artei baroce a unui Bernini se opune idealului de ordine, de claritate şi de măsură exprimat de Poussin.

Secolul al XVII-lea şi ideile sale nu pot fi reduse la o imagine simplă : e secolul lui Descartes, dar şi al artei şi al gîndirii baroce, al lui Bernini ca şi al lui Poussin, al omului „stăpîn şi posesor al naturii", dar şi al acelui „*Deus sive natura*" exprimînd un naturalism apropiat poate de cel al grecilor. Divers şi fecund, secolul al XVII-lea asigură triumful idealului clasic

plămădit din claritate şi măsură, dar cunoaşte de asemenea unele **contradicţii** şi o criză din care va lua naştere spiritul *Aufklärung*. Secolul Luminilor e aproape, aducînd cu sine reînnoirea profundă a gîndirii.

6. SECOLUL AL XVIII-LEA SAU LUMINILE

Sumar

Introducere : un secol complex? 148
1. Ideea de Lumini 149
2. Natura 149
3. Istorie şi progres 150
4. Triumful raţiunii empirice şi critice şi al ideii de om 151
5. Berkeley, ultimul cavaler al lui Dumnezeu 152
6. Dominaţia raţiunii empirice 153
7. Rousseau, marginalul Luminilor 166
8. Desăvîrşirea raţiunii critice : Kant 169
Concluzie : un secol îndrăgostit de libertate şi de raţiune 176

Acest secol este acela al Luminilor naturale ale *raţiunii* (§ **1**) care călăuzeşte oamenii, oferindu-le autonomia. Dar, ni se va spune, cum putem deosebi *raţiunea clasică* — aceea a secolului al XVII-lea — de raţiunea secolului al XVIII-lea? Raţiunea Luminilor se defineşte ca *raţiune critică*, respingînd raţiunea metafizică şi întemeindu-se pe experienţă ; astfel se desăvîrşeşte mişcarea schiţată de Locke. Alte cîteva idei fundamentale se elaborează în acest secol : ideea de *natură* (§ **2**), dar şi aceea de *istorie* (§ **3**) etc. Tot acum triumfă *ideea de om* (§ **4**).

Dacă *Berkeley* (1685–1753) îl situează pe Dumnezeu în centrul doctrinei sale imaterialiste (§ **5**), acest ecou surd al raţiunii metafizice este înăbuşit complet de dominaţia *raţiunii empirice*. Aceasta din urmă se impune în secolul al XVIII-lea, îmtr-un vălmăşag de idei şi de doctrine care nu mai recunosc alte temeiuri decît experienţa, natura şi natura umană

(§ **6**). *Hume* (1711–1776) distruge metafizica în *Tratatul despre natura omenească* (1739) (§ **6.** 1). *Vico* (1668–1744) elaborează ştiinţa istoriei. Să citãm aici lucrarea sa *Ştiinţa nouă* (1725) (§ **6.**2). *Montesquieu* (1689–1755), cu *Spiritul legilor* (1748) este unul din stîlpii gîndirii politice moderne (§ **6.**3). Nu vom uita nici *Enciclopedia* (1751–1766), acel uimitor instrument de răspîndire a cunoştinţelor, operă monumentală realizată sub conducerea lui *Diderot* (1713–1784) şi *d'Alembert* (§ **6.**4). *Condillac* (1714–1780) concepe spiritul uman pornind de la senzaţie (§ **6.**5). Nu vom neglija cîţiva materialişti strălucitori : *Helvétius* (1723–1789), a cărui lucrare majoră, *Despre spirit* (1758), a provocat un adevărat scandal, *La Mettrie* (1709–1751) şi baronul *d'Holbach* (1723–1789) (§ **6.**6). Cît despre curajosul *Condorcet* (1743–1794) care, inculpat sub Teroare, s-a sinucis în închisoare, el alcătuieşte un tablou al progreselor spiritului uman (§ **6.**7).

În comparaţie cu această revărsare a raţiunii empirice, *Rousseau* (1712–1778) apare drept marginalul Luminilor (§ **7**).

În sfîrşit, *Kant* (1724–1804) încheie Luminile (*Aufklärung*) şi le depăşeşte (§ **8**).

Încurajînd spiritul cercetării libere căreia trebuie să i se supună totul, luptînd pentru fericirea oamenilor *aici, pe pămînt*, Luminile au exercitat o influenţă determinantă asupra constituirii societăţii noastre moderne.

Introducere : un secol complex?

Secolul al XVIII-lea? Un secol facil? Uşor de înţeles, seducător şi încîntător, aflat sub semnul lui Boucher şi al „divinului Mozart"? Un secol de libertinaj lipsit de griji? O astfel de imagine roz bombon şi verde strălucitor este frecventă.

Dar nu cumva acest secol s-a gîndit la moarte şi la destinul uman cu mult mai multă gravitate decît crede o mitologie facilă? Cum să reducem la „facilitate" secolul care a generat nu doar serbările galante, ci şi principiile societăţii moderne? Libertatea ce se naşte cuprinde totul. Acordurile sumbre ale lui *Don Giovanni* se amestecă cu *Eine kleine Nacht Musik*. Dezbaterile sînt polemice, contradictorii. Trebuie să devenim conştienţi de existenţa zonelor sumbre ale acestui secol şi să nu le mai rînduim în magazia cu accesorii. Secolul Luminilor nu e doar acela al plăcerii, el este şi acela al **neliniştii.**

Dar acest secol este totodată şi secolul dezvoltării. Războaiele europene sînt mai puţin numeroase şi distrugătoare decît în secolul precedent, starea de sănătate a populaţiei se ameliorează (populaţia Franţei creşte de la 22 la 28 milioane locuitori), ştiinţele şi tehnica progresează, mijloacele de comunicaţie se îmbunătăţesc. În aceste condiţii, nu este oare normal ca ideile de **fericire** şi de **progres** să treacă în prim–plan?

1. Ideea de Lumini

Secolul al XVIII-lea este acela al „Luminilor", un fenomen ce cuprinde întreaga Europă. Ce sînt aceste Lumini? În decembrie 1784, Kant ne propune o definiţie (devenită celebră) a Luminilor :

> „[Luminile constituie] ieşirea omului din minorat, a cărui vină o poartă el însuşi. Minoratul este neputinţa omului de a se servi de inteligenţa sa, fără a fi condus de altul. [...] *Supere aude*! Îndrăzneşte să te serveşti de inteligenţa ta proprie! Aceasta este deci deviza [Luminilor]" (Kant, *Ideea unei istorii universale*, trad. rom. de Traian Brăileanu, Casa Şcoalelor, 1943, p. 83).

Astfel, Kant arată fără echivoc că e vorba de a le oferi oamenilor autonomia şi majoratul, graţie luminilor naturale ale raţiunii, singurele în stare să călăuzească oamenii spre progres. Luminile? Curajul şi chiar **eroismul raţiunii şi al voinţei.**

2. Natura

Alături de raţiunea ce se întemeiază pe faptele concrete şi pe experienţă, **Natura este şi ea o idee centrală** a secolului al XVIII-lea. Descartes favoriza o natură înţeleasă mecanic, redusă la întindere şi mişcare. La începutul secolului al XVIII-lea, viziunea mecanicistă asupra naturii se menţine, aşa cum o dovedeşte şi articolul „Natură" din *Enciclopedie*, însă, treptat, Descartes va fi contestat. Nu a abstractizat el „frumoasa natură"? Nu a „redus"-o şi „desensibilizat"-o? Cum să te mulţumeşti cu o astfel de natură lipsită de dramatism şi de viaţă? Iată de ce epoca Luminilor va cunoaşte o amplă mişcare de reîntoarcere la natură.

Ce ne spune etimologia cuvîntului „natură"? Cuvîntul latin *natura* vine de la verbul *nascor*, a se naşte : el desemnează mai întîi acţiunea de a se naşte şi creşterea. Etimologia greacă e asemănătoare, întrucît cuvîntul grecesc *physis* desemnează puterea de creştere imanentă lucrurilor. Cum am putea suprima, în aceste condiţii, ideea unei creşteri spontane a realului? Cum să respingem ideea curentă în Antichitate, conform căreia natura desemnează un imens vieţuitor? Ajungem aici la rădăcinile afective ale ideii de natură, în sensul de vieţuitor, de Mamă, de loc al magiei şi al comuniunii. Astfel, cea de a doua jumătate a secolului al XVIII-lea redă noţiunii de natură întreaga sa forţă.

Înţelegerea mecanică (Descartes, Galilei) încetează aşadar să deţină un loc privilegiat. Natura devine o dulce călăuză, pe care nimeni nu o poate ignora cu desăvîrşire.

Această noţiune e atît de puternică, încît o sugerează pe aceea de religie naturală în care existenţa lui Dumnezeu se înscrie în natură şi în raţiune, nu în instituţiile religioase. Se manifestă astfel o forţă divină universală, comună tuturor spiritelor. Rousseau va fi unul dintre apărătorii cei mai înflăcăraţi ai acestei religii în celebra *Profesiune de credinţă a vicarului savoiard*, care îi va atrage atîtea necazuri.

3. Istorie şi progres

Dar secolul al XVIII-lea generează şi alte două noţiuni cheie : istorie şi progres.

■ Acest secol este acela al **teoriei istoriei,** ce se elaborează la toate nivelurile. Pămîntul are o istorie, la fel şi ideile, filosofia, viul, arta etc. Ideea fundamentală a unei **deveniri** în toate planurile naturii şi spiritului e dominantă în secolul al XVIII-lea. Istoria cuprinde treptat întregul spaţiu al cunoaşterii şi tinde să-l guverneze. Astfel, de acum înainte, spiritului i se atribuie o devenire ce îi este imanentă realului în totalitatea sa.

■ Progresul, inseparabil de istorie, intervine la rîndul său. Aşa se întîmplă în cazul lui *Buffon*, celebrul naturalist (1707–1788), care face elogiul geniului uman şi crede în progresele civilizaţiei. *Turgot* (1727–1781) analizează şi el capacitatea omului de a se pefecţiona. În *Schiţa unui*

tablou istoric al progreselor spiritului omenesc, redactată în timp ce, hăituit de Convenție, se ascunde într-o cămăruță, *Condorcet* proslăvește progresele spiritului.

Omul merge înainte, progresează, așa ne încredințează secolul al XVIII-lea. Acest secol al Revoluției franceze ar fi de neînțeles fără noțiunea de progres, de înaintare spre un viitor mai bun. Pe scurt, e vorba de niște idei–forță care nu ne mai influențează astăzi, însă au atins apogeul cu mai mult de două secole în urmă.

Filosofia Luminilor militează deci pentru *progresul, bunăstarea, fericirea* oamenilor, inaugurînd mitul modern al *progresului.*

■ Generalizarea ideii de istorie și ideea de progres vor fi vehement contestate. Posibilitatea ca Pămîntul să aibă o istorie și, mai ales, o viață mult mai lungă decît cei 6000 de ani atribuiți de Scripturi îi șochează profund pe teologi. Cît despre Rousseau, el va denigra ideea de progres social. Urmat de Kant, el va insista asupra necesității unui progres moral, singurul în stare să călăuzească arsenalul mijloacelor tehnice spre scopuri cu adevărat umane. În pofida unor astfel de puneri în gardă împotriva derivelor unui optimism excesiv, aceste idei se vor impune și își vor dezvălui întreaga putere în secolul al XIX-lea.

4. Triumful rațiunii empirice și critice și al ideii de om

Ruptura cu rațiunea metafizică, începută în secolul prcedent, în special de către Locke, este acum deplină. „Nu fac ipoteze", spunea deja Newton, subliniind astfel că faptele și numai faptele trebuie luate în considerare ; pornind de la fapte și de la experiențe, trebuie să ajungem la alte fapte și să extragem din ele legi. Sîntem departe de Descartes, care vedea fizica hrănindu-se din metafizică și întemeindu-se pe evidență și pe deducție. De acum înainte știința, fundamentată doar pe experiență, progresează cu propriile-i forțe și studiază numai relațiile între lucruri : „de ce"-ul este în mare parte înlăturat în favoarea lui „cum". *Enciclopedia*, acel *Dicționar rațional al științelor, artelor și meșteșugurilor*, redactat de o *societate a oamenilor de Litere*, manifest al filosofiei Luminilor și eveniment editorial, exprimă acest **avînt al rațiunii științifice.**

În paralel, ideile de individ şi de om iau amploare şi îşi ocupă locul în centrul scenei. Este momentul în care **se nasc ştiinţele umane.** În afară de antropologie, descrisă de Kant în *Antropologia din punct de vedere pragmatic*, apar premisele psihologiei cu *Tratatul despre senzaţii* al lui Condillac, începuturile ştiinţei bolilor mentale cu Pinel, bazele sociologiei cu Montesquieu, care studiază oamenii integraţi în fenomenele sociale etc.

La sfîrşitul epocii Luminilor, Kant va face din om şi din experienţă temeiul cunoaşterii, iar Declaraţia drepturilor omului din 1789, expresie desăvîrşită a Luminilor, va constitui baza politică şi juridică pe care se vor construi instituţiile secolului al XIX-lea şi, mai ales, acelea ale secolului XX.

Deşi ideea divinului nu dispare, ruptura aproape completă cu fundamentele metafizice şi religioase ale secolelor precedente este efectiv realizată.

5. Berkeley, ultimul cavaler al lui Dumnezeu

Deşi empirist, George Berkeley (1685–1753) îl mai plasează încă pe Dumnezeu în centrul doctrinei sale. Născut în Irlanda într-o familie protestantă, face studii de teologie, dar se va consacra îndeosebi filosofiei. Berkeley e mai întîi un empirist, interesat de experienţă, însă într-un cadru spiritualist şi religios. Lucrările sale cele mai cunoscute sînt *Principiile cunoaşterii omeneşti* (1710) şi *Trei dialoguri între Hylas şi Philonous* (1713), o vulgarizare a *Tratatului.* Cum ne prezintă Berkeley doctrina sa? Sub forma clasică a dialogului : materia şi spiritul se opun prin vocile lui Hylas (materia) şi Philonous (cel ce iubeşte spiritul).

Pentru Berkeley (care vorbeşte prin intermediul lui Philonous), izvorul profund al percepţiilor mele, precum şi al tuturor calităţilor universului, se află în spiritul lui Dumnezeu. El refuză să vadă în calităţile sensibile, cum ar fi culorile, albastrul, roşul etc., altceva decît nişte simple fenomene perceptive, un limbaj rostit de Dumnezeu pentru oameni :

> „Pentru mine este evident [...] că lucrurile sensibile nu pot exista altfel decît într-un spirit. [...] De unde trag concluzia nu că ele n-ar avea o existenţă reală, ci că, întrucît ele nu depind de gîndirea mea şi au o existenţă distinctă de faptul de a fi percepute de mine, *trebuie să fie un alt spirit* în care ele să existe. Astfel, pe cît e de sigur că lumea sensibilă există, pe atît sîntem mai mult încredinţaţi că există un spirit infinit şi omniprezent care o cuprinde şi o

susține" (Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous,* GF–Flammarion, p. 141).

A exista înseamnă a fi perceput („*esse est percipi*"). Berkeley rezumă în aceşti termeni fundamentul gîndirii sale, care neagă existența materiei şi nu o recunoaşte decît pe aceea a spiritului. Astfel, lumea şi obiectele pe care le conține nu sînt decît reprezentări şi impresii, un limbaj prin care Dumnezeu le vorbeşte oamenilor. Doctrina lui Berkeley este un **imaterialism.**

Deci, la Berkeley, rațiunea rămîne, în adîncul ei, metafizică. El nu se poate totuşi sustrage curentului empiric care, de la Locke încoace, a pus stăpînire pe filosofia engleză : nu consideră el percepția ca fiind trăitul spiritului?

6. Dominația rațiunii empirice

În acest secol, rațiunea metafizică este totuşi înăbuşită de rațiunea empirică : gîndirea nu se înrădăcinează în cauzele prime, într-o sursă divină, ci în natură, în experiență şi în natura umană, întrucît aceasta se întemeiază pe rațiune. **Influența ideilor lui John Locke şi Isaac Newton** e determinantă : **mai întîi faptele**, iată lecția lor. Nu a scris Newton „*Hypotheses non fingo*" (nu făuresc ipoteze), exprimîndu-şi astfel neîncrederea în supozițiile metafizice?

În sfera acțiunii eliberate de constrîngerile lui „de ce", gîndirea filosofică se îmbogățeşte cu doctrine în toate domeniile. Scepticismul humeian refuză noțiunea de cauzalitate, fundamentală pentru metafizică şi ştiință, provocînd reacția lui Kant. Vico introduce dezvoltarea istorică a națiunilor şi a omenirii. În *Spiritul legilor,* Montesquieu explorează domeniul politic iar materialistul Diderot realizează, împreună cu d'Alembert, *Enciclopedia,* al cărei ecou în Europa cultivată este imens. Condillac întemeiază senzualismul, un empirism radical ce va domina gîndirea filosofică franceză pînă la Restaurație. Condorcet ne oferă un tablou al progreselor spiritului uman.

6.1. Hume

6.1.1. Un filosof diplomat

David Hume s-a născut la Edinburgh în 1711. Hărăzit de familie unei cariere juridice, preferă filosofia carierei de avocat şi publică fără succes, în 1739–1740, *Tratatul asupra naturii omeneşti.* Devine celebru după publicarea *Cercetării asupra intelectului omenesc* (1748). În 1757 publică o *Istorie naturală a religiei. Dialogurile despre religia naturală* au fost publicate postum, în 1779.

Din 1763, Hume începe o carieră diplomatică. Între 1763 şi 1765 deţine postul de secretar de ambasadă la Paris. Aici frecventează saloanele literare, cum al fi cel al doamnei du Deffand sau al doamnei Geoffrin şi se împrieteneşte cu filosofii şi enciclopediştii, care îl întîmpină cu căldură. În 1765 e numit secretar titular al Ambasadei Angliei. Îl va ajuta pe Rousseau să se instaleze la Londra, dar între cei doi vor interveni neînţelegeri. În 1769 Hume părăseşte Londra şi se retrage în oraşul său natal, Edinburgh, unde moare în 1776.

6.1.2. Un scepticism moderat

Hume e un empirist : faptele, numai faptele reprezintă punctele de plecare ale experienţei, excluzînd orice ipoteză metafizică. Ele hrănesc filosofia lui Hume, care se dezvoltă în două direcţii principale : pe de o parte, el vrea să elaboreze o **ştiinţă a naturii umane** folosind o metodă experimentală, asemănătoare aceleia a lui Newton. După Hume, există o „natură umană“ ce poate fi studiată. Pe de altă parte, printr-un studiu critic al cunoaşterii, el **distruge noţiunea de cauzalitate,** fundament al metafizicii, dar şi al ştiinţei. Orice cunoaştere e rodul unui asentiment colectiv şi, prin urmare, e „probabilistă“. El ajunge astfel la scepticism, însă un scepticism moderat, întrucît spiritul posedă nişte reguli de acţiune, în pofida neputinţei sale de a cunoaşte adevărul.

■ Eul identic e o ficțiune

Ce găsim în interiorul spiritului uman? Impresii şi idei. *Ideile* sînt imaginile şi ecourile slabe ale *impresiilor* noastre, percepții ferme şi vii ce se impun cu forță spiritului. De unde provin aceste percepții? Direct şi indirect din fapte, din experiența sensibilă. Activitatea fundamentală a spiritului, care acționează cu ajutorul a două mecanisme fundamentale, **memoria** şi **imaginația**, constă în a lega ideile, combinîndu-le şi asociindu-le.

Ce este prin urmare eul, individualitatea? Departe de a fi o substanță, o realitate permanentă şi invariabilă, cum pretind metafizicienii, el este un ansamblu de percepții particulare ce se succed neîncetat, într-un flux permanent. Dacă fluxul se întrerupe, eul dispare : identitatea spiritului uman este o ficțiune. Memoria constituie sursa iluziei eului, a identității :

> „Cît despre mine, cînd pătrund în adîncul a ceea ce numesc *eu*, descopăr mereu şi o anumită percepție, de cald sau de frig, de lumină sau de întuneric, de dragoste sau de ură, de durere sau de plăcere. Nu-mi pot cunoaşte niciodată acest *eu*, fără a avea o percepție. Cînd percepțiile lipsesc o vreme, cum se întîmplă în cazul unui somn liniştit, în acel răstimp nu sînt conştient de *mine* şi pot spune cu îndreptățire că nu exist" (Hume, *Traité de la nature humaine,* Aubier, p. 343).

■ Cauzalitatea, entitate iluzorie

La fel, cauzalitatea se reduce la o asociație banală de idei, generate în mintea noastră de experiență şi obişnuință :

> „Astfel, ne amintim că am văzut un obiect din specia pe care o numim *flacără* şi că am simțit o senzație din specia numită de noi *căldură.* Avem întipărită de asemenea în minte conexiunea lor constantă în toate cazurile trecute. Fără alte comentarii, o numim pe cea dintîi *cauză* iar pe cea de a doua *efect* şi condiționăm existența uneia de existența celeilalte" (Hume, *Traité de la nature humaine,* Aubier, p. 161).

Cauzalitatea, rod al obişnuinței, al unui comportament dobîndit prin repetarea unor experiențe identice, nu rezultă dintr-o necesitate inerentă lucrurilor. Asociația de idei se produce doar în mintea noastră.

Astfel, Hume distinge **fundamentele metafizicii şi ale ştiinţei**, pentru care raportul cauzal reprezintă o evidenţă indispensabilă. Într-adevăr, el reduce legile ştiinţei la un ansamblu de „*credinţe*", termen ce desemnează la Hume o „idee puternică şi vie derivată dintr-o impresie prezentă aflată în legătură cu ea" (*Traité de la nature humaine*, Aubier, p. 183). Filosofia sa devine astfel un scepticism, dar nu radical, cum era acela al lui Pyrrhon, ci unul care zdruncină doar cunoaşterea.

E vorba de un **scepticism moderat.** Desigur, spiritul nu poate cunoaşte natura reală a lucrurilor nici prin experienţă, nici prin raţiune. Absolutul îi scapă. Însă datorită principiului „cauzalităţii–obişnuinţă", el poate acţiona în existenţă. Prin urmare, dintr-o anumită perspectivă, filosofia lui Hume este pragmatică.

■ Superioritatea societăţii

Scepticismul moderat şi empirismul predomină şi în concepţia lui Hume despre morală şi viaţa socială.

Modul în care percepem valorile, binele şi răul moral, nu are o origine raţională, ci provine din impresii sensibile particulare : virtutea şi viciul sînt cauzate de plăcerea sau de neplăcerea provocate de o acţiune, de un caracter etc. Cu toate acestea, regulile morale nu sînt arbitrare : există, într-adevăr, o natură umană, izvor al unei anumite universalităţi :

> „Minţile tuturor oamenilor se aseamănă prin sentimentele şi operaţiile lor : nici un om nu poate resimţi o afecţiune pe care ceilalţi să nu o poată resimţi la rîndul lor, în diferite grade" (Hume, *Traité de la nature humaine,* Aubier, p. 701).

Este astfel garantată o morală, în aparenţă pur empirică, şi care nu datorează nimic raţiunii.

Regăsim empirismul şi natura umană în analiza socială a lui Hume.Viaţa în societate e favorabilă omului, căci ea îi compensează slăbiciunile naturale şi îi conferă forţă, capacitate şi securitate. Interesul major faţă de viaţa în comun îi permite să depăşească egoismul inerent naturii umane. Cît despre utilitatea socială, ea generează autoritatea politică.

Acelaşi scepticism moderat acţionează şi în sfera religioasă. Religia? Ne va fi foarte greu să ne convingem că principiile religioase sînt altceva decît visările unor minţi bolnave!

6.1.3. Concluzie

Astfel, la Hume, spiritul raţiunii critice, libertatea manifestată în cercetarea tuturor lucrurilor, dar şi spiritul empirismului au triumfat pe deplin, conducînd la un scepticism moderat. Influenţa sa asupra gîndirii secolului al XVIII-lea e considerabilă : filosofia franceză se revendică de la el, critica kantiană de asemenea. În secolul al XIX-lea, Auguste Comte va vedea în Hume principalul său precursor filosofic.

6.2. Vico şi istoria

Giambattista Vico (1668–1744), jurist şi filosof italian, profesor de retorică la Universitatea din Neapole, **fundamentează ideea de istorie ca Devenire colectivă**, ireductibilă la povestirea istoricului. Opera sa cea mai importantă este *Ştiinţa nouă* (1725).

Vico caută o lege ideală, care să se poată aplica tuturor naţiunilor şi să explice existenţa lor de la naştere pînă la dispariţie. Vico postulează o identitate umană în care raţiunea nu constituie un element determinant. Pentru aceasta, el foloseşte o metodă comparativă pe care o aplică la credinţele religioase, uzanţele juridice, moravuri, limbaj, descoperind **o lege ciclică a istoriei.** Fiecare naţiune trece prin trei faze succesive în timpul cărora spiritul uman evoluează de la vîrstele inferioare, caracterizate prin sensibilitate şi imaginaţie, la un stadiu raţional : vîrsta zeilor, vîrsta eroilor, vîrsta oamenilor. Aceasta din urmă este vîrsta raţiunii şi a libertăţii politice, a statului democratic. După ce au fost parcurse aceste faze, ciclul istoric reîncepe iar naţiunile se reînnoiesc.

Străduindu-se să stabilească legea dezvoltării istorice a naţiunii şi a spiritului uman, concepînd o evoluţie în mai multe etape, gînditorul italian participă la elaborarea conceptului de filosofie a istoriei, concepţie potrivit căreia istoria formează un întreg şi evoluează spre un sfîrşit. Desigur, în *Cetatea lui Dumnezeu*, sfîntul Augustin dăduse deja o orientare, un sens istoriei, ceea ce nu se întîmplă de fapt la Vico. Cu toate acestea, secolul al XIX-lea, şi îndeosebi Michelet, va recunoaşte în el un **precursor al filosofiei istoriei.**

6.3. Montesquieu

6.3.1. Montesquieu, unul dintre fondatorii gîndirii politice

Charles–Louis de Secondat, baron de La Brède şi de Montesquieu, s-a născut la 18 ianuarie 1689 lîngă Bordeaux, la La Brède. După studii la colegiul Juilly, lîngă Paris, se consacră dreptului şi devine avocat, apoi consilier în Parlamentul din Bordeaux. Prima sa carte, *Scrisori persane*, publicată în 1721, cunoaşte un imens succes. Între 1729 şi 1731 se stabileşte în Anglia, unde este foarte îndrăgit. În 1734 publică *Consideraţii asupra cauzelor grandorii şi decadenţei romanilor*. În 1748 apare la Geneva opera majoră a lui Montesquieu, *Spiritul legilor*, scrisă pe parcursul a douăzeci de ani. Din nou, succes considerabil, toată lumea aleargă după carte. Montesquieu îşi expune aici ideile despre drept şi politică, multe dintre aceste idei călăuzind încă şi astăzi societăţile noastre moderne. Lucrarea va fi pusă la index. Montesquieu moarte în 1755 la Paris.

6.3.2. Ideea de drept natural

Spiritul legilor va polariza reflecţia în Europa Luminilor. În această lucrare, Montesquieu pune bazele **ştiinţei politice moderne.**

El începe prin a afirma valoarea doctrinelor dreptului natural, pe care îl separă de dreptul divin. Nu există oare un ansamblu de principii, model al legilor primitive, care precedă crearea acestora din urmă, situîndu-se mai presus de durată şi de schimbare?

> „Indivizii înzestraţi cu facultatea de a cunoaşte pot să aibă legi făcute de ei înşişi ; dar au şi altele pe care nu le-au făcut ei. Înainte de a fi existat fiinţe înzestrate cu facultatea de a cunoaşte, aceste fiinţe erau posibile ; ele aveau deci raporturi posibile şi, prin urmare, legi posibile. Înainte de a fi existat legi făcute, existau raporturi de justiţie posibile. A spune că nu este drept sau nedrept nimic altceva în afară de ceea ce ordonă sau interzic legile pozitive, este totuna cu a spune că înainte de a se fi trasat cercul, nu erau egale toate razele lui." (Montesquieu, *Despre spiritul legilor,* I, trad. rom. de Armand Roşu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1964. p. 12)

Astfel dreptul se naşte din legile eterne înscrise în **natura lucrurilor** şi în **raţiunea umană.** Această dublă afirmaţie nu cuprinde nici o contradicţie, întrucît raţiunea umană întruchipează, la Montesquieu, stabilitatea şi veşnicia : ea se înrudeşte cu *natura umană*, pentru că nici o schimbare istorică nu le poate altera, nici pe una, nici pe cealaltă :

> „Legile, în înţelesul cel mai larg, sînt raporturile necesare care derivă din natura lucrurilor. [...]
> Legea, în general, este raţiunea omenească, în măsura în care ea guvernează toate popoarele de pe pămînt ; iar legile politice şi civile ale fiecărui popor nu trebuie să fie decît cazurile particulare la care se aplică această raţiune omenească" (*ibid.*, p. 11 şi 17).

Dreptul pozitiv (drept public, drept al oamenilor etc.) nu îşi este suficient sieşi : nu numai că participă la natura lucrurilor, dar implică o necesitate raţională. Legea şi dreptul sînt străine oricărei transcendenţe şi se înrădăcinează în raţiunea umană : iată prima certitudine a lui Montesquieu.

Deşi fundamentat pe legile naturii şi ale raţiunii umane, dreptul pozitiv se referă totuşi la o colectivitate dată şi la principiile ce o guvernează : legile politice şi civile „trebuie să i se potrivească într-un asemenea grad poporului pentru care sînt făcute, încît este o foarte rară întîmplare dacă legile unui popor sînt nimerite pentru altul" (*ibid.*, p. 17).

6.3.3. Echilibrul celor trei puteri : Montesquieu, teoretician al statului liberal

Teoria legii şi a dreptului pretinde însă şi o analiză a regimurilor politice şi a statului. Montesquieu apare aici ca un mare teoretician al statului liberal. Cum poate fi apărată libertatea, pe care o preţuieşte în mod deosebit? Prin **împărţirea puterilor**, care constituie fundamentul libertăţii politice. Montesquieu apără separarea puterilor legislativă, executivă şi judiciară, separare menită să garanteze echilibrul de forţe. **Liberalismul**, doctrină conform căreia libertatea cetăţenilor e protejată prin limitarea puterilor statului, se află aşadar în centrul gîndirii politice a lui Montesquieu şi permite îndepărtarea despotismului, răul politic absolut.

Montesquieu ne reaminteşte de altfel că *libertatea politică* e legată indisolubil de *lege* :

> „Trebuie să ne fixăm în minte ce înseamnă independenţă şi ce înseamnă libertate. Libertatea este dreptul de a face tot ceea ce îngăduie legile, şi dacă un cetăţean ar putea să facă ceea ce ele interzic, el nu ar mai avea libertate, pentru că şi ceilalţi ar putea să facă la fel" (*ibid.*, p. 193).

Apare astfel o noţiune politică fundamentală : ideea de putere limitată. Contra abuzurilor puterii, puterea : „Pentru ca să nu existe posibilitatea de a abuza de putere, trebuie ca, prin rînduiala statornicită, puterea să fie înfrînată de putere" (*ibid.*, p. 194).

6.3.4. Concluzie

Teoria dreptului elaborată de Montesquieu se înscrie în mişcarea generală de idei din secolul al XVIII-lea : raţiunii metafizice din secolul al XVII-lea, dreptului divin, li se substituie natura umană şi natura pur şi simplu, ca izvor al vieţii şi al creaţiei. Separarea este în acelaşi timp radicală şi definitivă.

Teoria sa politică, îndeosebi aceea a separării puterilor, a jucat un rol decisiv în organizarea instituţiilor din statele moderne. Dar Montesquieu a scos de asemenea în evidenţă acţiunea forţelor sociale şi a economiei. El este un precursor al sociologiei. Influenţa lui Montequieu a fost imensă. Prin critica făcută despotismului, el aparţine prezentului nostru.

6.4. Diderot

6.4.1. O curiozitate enciclopedică

Denis Diderot (1713–1784) studiază filosofia şi teologia, apoi dreptul. Sub conducerea sa şi a lui d'Alembert este editată *Enciclopedia sau Dicţionarul raţional al ştiinţelor, artelor şi meşteşugurilor* : se dedică acestei activităţi în perioada 1747–1766. Diderot este redactorul principal al *Enciclopediei*, publicînd peste o mie de articole. Din 1752, condamnările

încep să curgă ; condamnată de papă şi de Parlament în 1759, *Enciclopedia* e salvată doar datorită intervenţiei lui Malesherbes. Lucrarea cunoaşte un succes extraordinar pentru acea epocă : 25000 de exemplare din ediţia completă au fost vîndute pînă la sfîrşitul domniei lui Ludovic al XV-lea.

Diderot a scris lucrări filosofice dintre care cea mai celebră, *Scrisoare despre orbi pentru uzul văzătorilor* (1749). i-a atras încarcerarea timp de mai multe luni la Vincennes. A publicat de asemenea scrieri diverse şi romane, printre care *Nepotul lui Rameau* (1762–1784).

În ansamblul ei, opera lui Diderot, inclusiv *Corespondenţa* sa cu Sophie Volland, *exaltă natura* concepută ca o forţă „divină" şi bună, chiar şi în manifestările sale frenetice.

6.4.2. Enciclopedia, sumă a cunoştinţelor din secolul al XVIII-lea

Într-o epocă în care dicţionarele sînt în mare vogă, *Enciclopedia* se naşte din avîntul ştiinţei şi din gustul aristocraţiei pentru cunoştinţele ştiinţifice. E o lucrare enormă cuprinzînd 17 volume de texte, 11 de planşe şi 5 de suplimente. Diderot şi d'Alembert s-au străduit „să adune laolaltă toate cunoştinţele răspîndite în lume".

Enciclopedia, operă a progresului, vrea să educe omul : expunînd metodic cunoştinţele din domeniile tehnic şi ştiinţific, ea este **manifestul filosofiei Luminilor.**

6.4.3. Un filosof propăvăduitor al transformismului

Hrănit cu doctrinele filosofilor atomişti ai Antichităţii, Diderot e un **materialist** : în concepţia sa materia, increată, se află într-o mişcare veşnică şi necesară ; creaţia şi distrugerea se succed neîncetat. Dar nu e vorba de o materie moartă : ca la Leibniz, viaţa e pretutindeni şi alcătuieşte împreună cu materia un întreg, pe care Diderot îl dotează cu sensibilitate :

> „Dacă credinţa nu ne-ar învăţa că animalele au ieşit din mîinile creatorului aşa cum le vedem [...], filosoful, singur cu ipotezele sale, n-ar putea bănui că animalitatea îşi are dintotdeauna elementele sale specifice, împrăştiate şi

cuprinse în masa materiei" (Diderot, *De l'interprétation de la nature*, Éditions sociales, p. 103).

Se poate stabili astfel o filiație naturală între toate viețuitoarele, de la obiectul inanimat la animalul cel mai evoluat ; pentru Diderot, speciile vii nu sînt invariabile, ci se generează unele pe altele. Diderot este astfel **foarte aproape de transformism şi de evoluționism**, care se vor impune în secolul al XIX-lea.

6.4.4. Concluzie : Diderot, filosof al naturii

Una din ideile fundamentale ale lui Diderot este prin urmare aceea de natură. A fost îndrăgostit toată viața de mama natură. În domeniul estetic (nu a redactat el pentru *Correspondance littéraire* cronici despre Saloanele de pictură din 1759 pînă în 1781?), Diderot are de asemenea încredere în natură. Nu cumva geniul imită natura?

Mai întîi deist în *Cugetările filosofice*, Diderot evoluează de la deism spre un **naturalism ateu.** Ateismul devine predominant mai ales în *Scrisoare despre orbi pentru uzul văzătorilor* (1749) : nu există nici o inteligență ordonatoare, căci universul însuşi nu pare a fi ordonat, aşa cum ne dovedeşte observarea naturii. Astfel, gîndirea lui Diderot reflectă perfect anumite mişcări de idei fundamentale din secolul al XVIII-lea.

6.5. Condillac

Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780) renunță la cariera preoțească şi frecventează filosofii din Paris. Poziția sa empiristă e clară. *Tratatul despre senzații* (1754) pune bazele **senzualismului** (nume dat *empirismului radical*).

Inspirîndu-se din Locke, Condillac analizează modul în care se clădeşte spiritul uman, şi aceasta pornind de la senzații. În *Tratatul despre senzații* îşi imaginează o statuie alcătuită în interior ca noi şi însuflețită de un spirit lipsit de orice fel de idee ; să dotăm cu simțuri statuia inertă şi lipsită de sensibilitate. Toate facultățile sale vor apărea şi se vor pune în acțiune. Condillac explică în felul acesta nu doar geneza ideilor, ci şi geneza eului însuşi, pornind de la senzații şi radicalizînd gîndirea lui Locke.

Influența lui Condillac va fi imensă şi va dura pînă la Restaurație. Ea va duce la o **analiză psihologică a omului** cu ajutorul unor elemente cum ar fi senzația, experiență de necontestat, contribuind astfel la o primă geneză a psihologiei.

Condillac se ocupă totodată în mod predilect de *teoria limbajului*, condiție a gîndirii umane. El prefigurează anumite aspecte ale lingvisticii moderne. Într-un cuvînt, acest colaborator al *Enciclopediei* acordă importanță senzației şi ideilor abstracte şi generale, care nu sînt decît nişte denumiri.

6. 6. Cîțiva materialişti francezi : Helvétius, La Mettrie, d'Holbach

Diderot nu rămîne un izolat în materialismul său ateu. Şi alți filosofi au fost adepți fermi ai îndoielii şi separării de rațiunea metafizică.

■ *Hélvetius* (1715–1771), perceptor, colaborează la *Enciclopedie*. Principala sa carte — *Despre spirit*, 1758 — se bucură de succes, însă provoacă scandal şi e condamnată de consiliul regal. Hélvetius profesează o filosofie materialistă şi atee. În *Despre om, despre facultățile sale intelectuale şi despre educația sa* (1772– operă postumă) el se ocupă pe larg de procesul educativ în formarea individului şi în transformarea socială.

■ *La Mettrie* (1709–1751) este mai întîi medic şi, în această calitate, se lansează în atacuri la adresa medicinei oficiale. Scrie *Omul–maşină* la Leyda (1748), aplicînd la om teoria carteziană a *animalelor–maşini*, dar afirmînd materialitatea totală a omului şi a funcțiilor sale intelectuale.

■ Tot materialist este şi baronul *d'Holbach* (1723–1789), a cărui lucrare *Sistemul naturii* (1770) profesează un ateism intransigent. Anticreştin, el se referă la ideea de natură care a călăuzit o bună parte a gîndirii secolului al XVIII-lea şi reprezintă singura realitate unde îşi are originea omul.

6.7. Condorcet

6.7.1. Un om politic eroic

Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marchiz de Condorcet (1743–1794) este matematician. Cariera sa ştiinţifică e fulgerătoare : în 1769 intră în Academia de ştiinţe, al cărei secretar devine în 1776, la vîrsta de treizeci şi trei de ani. Redactează articole pentru *Enciclopedie.* Ales membru al Academiei franceze în 1782, se „angajează" din ce în ce mai mult în apărarea drepturilor omului, a drepturilor femeilor, ale evreilor, ale negrilor etc. Deputat în Adunarea legislativă (1791), propune un proiect de reformă a instrucţiei publice. Pe numele său e emis un mandat de arestare în iulie 1793 ; se ascunde pe *rue des Fossoyeurs*, o stradă de lîngă *Jardin du Luxembourg,* unde redactează *Schiţa unui tablou istoric al progresului spiritului omenesc.* În martie 1794 îşi părăseşte ascunzătoarea, este arestat şi găsit mort (sinucidere prin otrăvire? Nu se ştie exact) în închisoarea de la Bourg–la–Reine

6.7.2. Progresele spiritului

Se cuvine oare să vedem în *Schiţă* o formulare a ideologiei Progresului cu majusculă? Nu atît ideea de progres străbate lucrarea acestui mare martor care a fost Condorcet, ci aceea de progrese ale spiritului, de dinamism intelectual al „speciei umane abstracte" şi nu al oamenilor individuali. Cu alte cuvinte, *Schiţa* nu propune o teorie descriptivă şi istorică a Progresului, ci o analiză a mişcărilor şi a cuceririlor spiritului uman, singurul protagonist al *Tabloului* :

> „Încerc să schiţez un tablou al progreselor spiritului omenesc, şi nu istoria cîrmuirilor, a legilor, a moravurilor, a obiceiurilor, a opiniilor la diferitele popoare care au trăit succesiv pe pămînt. Detaliile în care ne-ar obliga să intrăm diversitatea lor aproape infinită sînt străine de obiectul acestei lucrări. Trebuie să mă limitez la alegerea trăsăturilor generale ce caracterizează diversele epoci traversate de specia umană şi care îi atestă cînd progresele, cînd decadenţa, dezvăluind cauzele şi arătînd efectele" (Condorcet, *Avertissement qui doit être placé à la tête du „Prospectus",* în *Tableau historique des Progrès de l'Esprit humain"*, G. Steinheil, 1900, p. V).

6.7.3. Cele zece epoci ale spiritului

Condorcet împarte evoluția spiritului uman în nouă epoci aparținînd trecutului, în timp ce a zecea, referitoare la viitor, constituie un fel de testament filosofic şi politic. Analiza celei de a opta epoci îi prilejuieşte recunoaşterea importanței deosebite a proceselor de comunicare. Insistînd asupra avantajelor tiparului, factor decisiv care multiplică la infinit exemplarele unei aceleiaşi lucrări şi face *public* adevărul, Condorcet realizează o analiză remarcabilă a progreselor datorate înmulțirii schimburilor, precum şi o **percepție a modernității** ca **proces de comunicare :**

> „Aceste copii multiplicate se răspîndesc cu o viteză mai mare ; nu numai că faptele şi descoperirile dobîndesc o publicitate mai întinsă, dar o dobîndesc cu mai mare promptitudine. [...] Ceea ce fusese citit doar de cîțiva indivizi a putut fi citit de un popor întreg şi înțeles aproape în acelaşi timp de toți oamenii care cunoşteau aceeaşi limbă" (Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* Garnier – Flammarion, pp. 187–188).

Ultima parte a cărții exprimă încrederea emoționantă a lui Condorcet în viitor. Omul obligat să se ascundă la numărul 21 de pe *rue des Fossoyeurs* anunță realizările viitoare şi ivirea erei demnității umane, sperînd că va veni „o vreme cînd soarele nu va mai lumina decît oameni liberi". În opinia sa, **instrucția** e menită să pună capăt servituții. Ar putea fi oare despărțite **progresele** spiritului de **educația** şi de instrucția speciei umane? De altfel, progresele instrucției sînt însoțite de creşterea bunăstării şi de amînarea morții : Condorcet prevede clar prelungirea duratei de viață.

6.7.4. Concluzie : testamentul Luminilor

Astfel, testamentul lui Condorcet reprezintă şi testamentul Luminilor. Perfectibilitatea spiritului omenesc se dovedeşte indisociabilă de *instrucția publică*, aceasta din urmă cultivînd, în fiecare generație, facultățile fizice, intelectuale şi morale şi contribuind la perfecționarea spiritului.

6.8. Concluzie

Din toată această efervescență a rațiunii empirice, doar ideile lui Montesquieu, părintele organizării moderne a statului, vor avea o viață mai lungă și vor exercita o influență hotărîtoare asupra secolelor viitoare. Dar orientarea generală proprie tuturor gînditorilor, întemeiată pe **îndepărtarea de Dumnezeu și de cauzele prime** și care vede în știință și progres elementele decisive pentru fericirea omenirii, constituie unul din izvoarele majore ale modernității noastre.

Cu toate acestea, ideea triumfului rațiunii cunoaște un regres datorită lui Rousseau ; dintr-un anumit punct de vedere, el prefigurează protestul romanticilor împotriva Luminilor.

7. Rousseau, marginalul Luminilor

7.1. O copilărie și o viață atipice

Jean-Jacques Rousseau se naște la Geneva, la 28 iunie 1712 și își pierde mama la naștere. Fiu al unui ceasornicar, devine în 1724 ucenic la un grefier și în 1725 la un gravor. În 1728 părăsește Geneva și o întîlnește pe doamna de Warens, la care va locui în mai multe rînduri. În 1742 se stabilește la Paris și începe să scrie. Trăiește cu o servitoare analfabetă, Thérèse Levasseur, cu care va avea cinci copii, toți abandonați. Începînd din această epocă — mai exact din 1745 — devine prietenul lui Diderot.

Devine celebru cu *Discursul asupra științelor și artelor* (1750), premiat de Academia din Dijon. În 1752, opera comică *Ghicitorul satului* obține un mare succes în fața regelui și e reprezentată la Operă. Jean-Jacques îi frecventează pe enciclopediști și colaborează la *Enciclopedie* cu articole despre muzică.

În 1755 publică *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni* și începe o *Schiță asupra originii limbilor,* care va rămîne neterminată. La invitația doamnei d'Epinay se instalează la *Ermitage* în 1756, apoi, în 1757, la mareșalul de Luxembourg. Scrie *Noua Eloiză* (1761), roman epistolar, care se bucură de un mare succes, apoi *Contractul social* și *Emil sau Despre educație* (1762). *Profesiunea de credință*

a vicarului savoiard din *Emil* stîrneşte iritarea Parlamentului, care îl condamnă. Rousseau e nevoit să fugă. Vor urma cîţiva ani dificili, marcaţi de numeroase certuri (printre care cea cu Hume). Redactează *Confesiunile*, se întoarce la Paris în 1770, an în care termină fără îndoială *Confesiunile.* Acceptă ospitalitatea marchizului de Girardin la Ermenonville, unde moare în 1778. *Visările unui hoinar singuratic,* scrise între 1776 şi 1778, vor fi publicate în 1782. În 1794, rămăşiţele pămînteşti ale lui Roussau sînt aduse la Panteon.

Pe scurt, o viaţă de rătăciri, de scandaluri şi de glorie, complet atipică.

7.2. Jean–Jacques sau refuzul Luminilor

Jean–Jacques se va opune epocii sale în numeroase domenii. El pune sub semnul întrebării idealul de progres, considerînd că fericirea nu poate fi atinsă decît într-o viaţă naturală, dispărută însă de multă vreme ca urmare a corupţiei sociale. Astfel, *Discursul asupra ştiinţelor şi artelor* (1750), opera care l-a făcut celebru, critică viaţa mondenă şi plăcerile luxului. Pretinsul progres e însoţit pretutindeni de o decadenţă morală. **Civilizaţia a corupt moravurile.**

În 1754 apare *Discursul asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni.* La început, spune Rousseau, omul trăieşte în stare naturală, în libertate, trîndăvie şi linişte, fără ocupaţie şi fără societate, într-un cuvînt, fericit. Apariţia proprietăţii, izvor al tuturor relelor, pune capăt acestei vieţi idilice şi aruncă omul în chinurile istoriei. El părăseşte starea naturală pentru starea socială. Din acest moment, ştiinţa, meşteşugurile şi literele, simple faţade ce ascund coruperea moravurilor într-o societate depravată, se dezvoltă şi generează inegalitatea dintre oameni. Astfel, răul a apărut din denaturarea fiinţei umane.

Această cădere în istorie şi în starea socială e ireversibilă : orice întoarcere la vîrsta de aur devine imposibilă. Cu toate acestea, există posibilitatea de a înlătura, fie şi parţial, dezastrul : în domeniul colectiv, prin regăsirea libertăţii, iar în domeniul individual, prin menţinerea cît mai aproape de natură cu ajutorul unei educaţii ordonate. Primul scop este enunţat la sfîrşitul *Contractului social,* cel de al doilea apare în *Emil,* două lucrări fundamentale publicate de Rousseau în acelaşi an, 1762.

7.3. Libertatea prin drept

Pentru regăsirea libertății pierdute în starea socială, *Contractul social* încearcă să construiască un **drept politic**, tratînd despre stat şi despre formele de guvernămînt ce îi sînt asociate.

7.3.1. Dreptul : cel mai puternic nu e niciodată destul de puternic

Pe ce principii fundamentale trebuie construit dreptul politic? Rousseau nu îl fundamentează nici pe Dumnezeu, nici pe autoritatea paternă, nici pe forță. Nici o situație de fapt nu ar putea constitui principiul ordinii juridice şi politice căutat de Rousseau :

> „Cel mai puternic nu este niciodată destul de puternic pentru a fi întotdeauna stăpînul, dacă nu transformă forța în drept şi supunerea în datorie. De aici dreptul celui mai puternic : drept adoptat în aparență la modul ironic, dar în realitate stabilit ca principiu. Ne va explica oare vreodată cineva acest cuvînt? Forța este o putere fizică : nu văd ce moralitate poate rezulta din efectele sale. A ceda în fața forței constituie un act de necesitate, nu de voință : e cel mult un act de prudență" (Rousseau, *Du contrat social*, Bordas, p. 65).

Jean–Jacques ajunge, aşadar, la ideea unui *fundament contractual* al dreptului.

7.3.2. Adevăratul contract

Dreptul politic trebuie construit pe baza unui contract adevărat, pe baza unei relații între oameni stabilită de bunăvoie şi care să le respecte libertatea. Dar ce formă să se dea acestui contract? Va fi un pact de supunere a unui popor față de conducătorul său? O convenție întemeiată pe sclavie? În nici un caz, deoarece „a renunța la libertate înseamnă a renunța la calitatea de om". Trebuie încheiat un contract social în care omul natural să-şi abandoneze libertatea primitivă pentru a regăsi o libertate politică adevărată, şi anume aceea care îl leagă de *lege*. Cum poate fi liber

un popor? **Libertatea se realizează prin lege**, dar o **lege care să fie rodul voinței generale** şi nu al arbitrarului. Pactul social se defineşte deci în felul următor : „Fiecare dintre noi îşi pune în comun persoana şi întreaga putere sub conducerea supremă a voinței generale şi primim în corpul nostru fiecare membru ca parte indivizibilă a întregului" (*Du contrat social,* Bordas, p. 76). Printr-un astfel de contract reînnoit fără încetare, oamenii rămîn la fel de liberi cum au fost pînă atunci. Libertății naturale îi urmează libertatea civilă, cea a *cetățeanului* care se supune legii şi trăieşte într-un stat guvernat de legi : „Deci nu există libertate fără lege şi nimeni nu e mai presus de legi".

7.4. Educația

În *Emil sau Despre educație* pedagogia îşi ia drept călăuză natura : e vorba de a forma un om apropiat de natură şi de a uita pe cît posibil corupția civilizației. Izolînd pentru un timp foarte îndelungat copilul de societate, Rousseau se străduieşte să-i păstreze calitățile personale, în conformitate cu patru orientări principale : respectarea libertății sale, recunoaşterea copilului ca fiind copil şi nu adult, primordialitatea conştiinței asupra ştiinței, exercitarea personală a judecății. Educația face apel la observația directă, la lecțiile lucrurilor, la învățarea unei meserii etc. Astfel copilul îşi va păstra cel mai bine bunătatea naturală, va învăța ce este realitatea autentică şi va deveni liber şi fericit.

7.5. Concluzie

Precursor al pedagogiei moderne, inspirator al Revoluției franceze, Rousseau este admirat (Kant) şi denigrat (Voltaire). Descoperirea lumii copilăriei, teoria despre răul social şi remediile sale au deschis calea multor direcții în filosofie.

8. Desăvîrşirea rațiunii critice : Kant

Kant este cel mai important filosof al secolului al XVIII-lea : elaborînd o critică metodică a rațiunii, aşezînd subiectul în centrul cunoaşterii, al cărei singur izvor este experiența, Kant desăvîrşeşte filosofia Luminilor.

8.1. Un gînditor universal

Născut la Königsberg, în Prusia, Immanuel Kant (1724–1804) nu-şi va părăsi niciodată oraşul natal. Originar dintr-o familie modestă, primeşte o educaţie foarte îngrijită, bazată în special pe pietism, mişcare religioasă austeră interesată mai mult de pietatea personală decît de ortodoxia doctrinală. Începe să predea la Universitatea din Königsberg în 1755, ca *privat-docent* : cursul său atrage repede un auditoriu numeros, ceea ce îi asigură o oarecare bunăstare materială. Începînd din această perioadă publică numeroase lucrări în domenii variate : ştiinţă, metafizică, estetică etc. Astfel în *Istoria generală a naturii şi teoria cerului* prezintă ipoteza conform căreia sistemul solar s-a format dintr-o nebuloasă de materie gazoasă. În 1770 devine profesor titular şi nu va părăsi această funcţie decît în 1797, cînd forţele sale intelectuale în declin nu-i vor mai permite s-o îndeplinească.

Kant se simte învestit cu o misiune fundamentală în domeniul cunoaşterii : i se consacră în întregime şi duce o existenţă sedentară, perfect ordonată. Un regim foarte strict îi permite să facă faţă unei sănătăţi extrem de fragile. Activităţile zilnice se desfăşoară într-un ritm regulat, marcat de o plimbare la oră fixă, indiferent de starea vremii sau de anotimp. Doar două evenimente i-au perturbat existenţa : publicarea *Contractului social* al lui Rousseau, în 1762, şi victoria francezilor la Valmy, în 1792.

Din opera sa extrem de bogată, însumînd la ora actuală treizeci de volume în ediţia franceză de la Berlin, menţionăm: *Critica raţiunii pure* (1781–1787, două ediţii), *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă* (1783), *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785), *Critica raţiunii practice* (1788), *Critica facultăţii de judecare* (1790), *Religia în limitele simplei raţiuni* (1793), *Tratat despre pacea eternă* (1795) şi *Antropologia din punct de vedere pragmatic* (1798). Kant a studiat toate domeniile şi a profesat în toate disciplinele. Moare în februarie 1804, iar ultimele sale cuvinte au fost „E bine".

8.2. Programul kantian

Care este proiectul lui Kant? Kant vrea să salveze în acelaşi timp ştiinţa, îndeosebi fizica, zdruncinată de scepticismul lui Hume, care îi pune la îndoială certitudinile, şi metafizica, ameninţată de contradicţiile diferitelor

sisteme filosofice. Vrea, mai ales, să salveze libertatea, adică responsabilitatea, condiție a posibilității moralității, amenințată de un determinism aplicat întregii sfere a realității. Timp de zece ani, începînd din 1770, reflectează asupra **fundamentelor cunoaşterii umane.** Constatînd că filosofii nu şi-au pus niciodată problema puterilor şi limitelor raţiunii, Kant pune patru întrebări pe care le regăsim în diferite lucrări ale sale şi care definesc domeniul filosofiei :

„1) Ce pot să ştiu?
2) Ce trebuie să fac?
3) Ce pot spera?
4) Ce este omul?

La prima întrebare, răspunde *metafizica*, la a doua *morala*, la a treia *religia*, iar la ultima *antropologia.* Dar, în fond, toate acestea s-ar putea reduce la antropologie, căci primele trei întrebări se raportează la ultima" (Kant, *Logica generală,* trad. rom. de Alexandru Surdu, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1985, p. 78).

Marile lucrări ale lui Kant, care apar începînd din 1781, se concentrează asupra acestor întrebări şi îndeosebi asupra primelor trei.

8.3. Ce poate raţiunea?

Lectura lui Hume stîrneşte reacţia promptă a lui Kant : nu susţine oare Hume că principiul cauzalităţii, fără de care nu există nici ştiinţa, nici metafizica, ar reprezenta doar o obişnuinţă, adică un concept subiectiv? Această teorie este inacceptabilă pentru Kant, a cărui reflecţie urmăreşte să fundamenteze ştiinţa şi metafizica pe certitudini :

„Mărturisesc de bunăvoie : amintirea lui Hume a fost cea care m-a trezit mai întîi, cu mulţi ani în urmă, din somnul dogmatic şi a dat cercetărilor mele în cîmpul filosofiei speculative o cu totul altă direcţie. Departe de mine gîndul de a împărtăşi concluziile sale, care erau pur şi simplu urmarea faptului că el nu şi-a reprezentat problema în toată amploarea, ci a avut în vedere doar o parte a ei, care nu putea fi soluţionată fără a ţine seama de întreg" (Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, trad. rom. de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger, Bucureşti, Editura ALL, 1996, pp. 55–56).

Hume greşeşte, desigur, atunci cînd zdruncină ştiinţa, dar are meritul de a pune sub semnul întrebării insuficienţele raţionalismului dogmatic : nu putem atinge şi cunoaşte nişte noţiuni metafizice absolute. Cum să apărăm raţiunea împotriva scepticismului humeian, care îi proclamă neputinţa? Cum să salvăm de îndoiala sceptică ştiinţa lui Newton? Cum să întemeiem o metafizică indispensabilă raţiunii? Iată deci în ce constă proiectul kantian.

Întrucît nici o filosofie nu şi-a pus întrebări referitoare la puterile raţiunii, trebuie mai întîi **să ne întrebăm tocmai cu privire la posibilităţile acestei raţiuni** care desemnează la Kant tot ceea ce, în gîndire, nu provine din experienţă : **raţiunea pură.** Kant realizează prin urmare o „critică" a raţiunii, critică înţeleasă ca analiză avînd drept obiect folosirea legitimă, întinderea şi limitele raţiunii. Ce poate face activitatea raţională şi pînă unde poate merge ea? Se impune ca în toate domeniile, fie că e vorba de raţiunea speculativă sau de raţiunea practică — considerată ca principiu al acţiunilor noastre —, să căutăm în raţiunea însăşi regulile şi limitele activităţii sale.

8.4. Revoluţia copernicană

Matematica, fizica, metafizica sînt elaborate de gîndirea umană. Deşi toate trei sînt raţionale, ele nu au totuşi acelaşi statut : în timp ce matematica şi fizica aparţin, conform opiniei generale, sferei obiectivităţii, metafizica stîrneşte în permanenţă controverse şi discuţii. Nu e însoţită ea de un cortegiu neîntrerupt de întrebări fără răspunsuri definitive? De ce metafizica, prinsă în plasa contradicţiilor ei, a eşuat?

„Matematica, din timpurile cele mai îndepărtate pînă la care se întinde istoria raţiunii omeneşti a mers, la admirabilul popor grec, pe drumul sigur al ştiinţei." (Kant, *Critica raţiunii pure,* trad. rom. de Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1969, p. 21) De ce afirmă Kant acest lucru? Răspunsul trebuie căutat la Thales, care a impus figurii geometrice un raţionament pur raţional : astfel, puterea spiritului s-a impus obiectelor. La fel în fizică, Galilei a studiat natura conform exigenţelor raţiunii, care nu observă decît ceea ce produce ea însăşi după propriile ei planuri, căci obiectele însele nu se află la originea nici unei ştiinţe :

> „Ei [Galilei, Torricelli, Stahl] înţeleseseră că raţiunea nu sesizează decît ceea ce ea însăşi produce după planul ei, că trebuie să meargă înainte condusă de principiile judecăţilor ei după legi imuabile şi să constrîngă natura a-i răs-

punde la întrebările ei, iar nu să se lase dusă aşa–zicînd de nas de către ea" (Kant, *Critica raţiunii pure*, trad. rom. cit., p. 22).

Aceasta este celebra **revoluţie copernicianã** introdusă de Kant în filosofie. Tot aşa cum Copernic, pentru a rezolva dificultăţile crescînde ale sistemului lui Ptolemeu, răstoarnă geometrismul acestuia şi presupune că Pămîntul se învîrteşte în jurul Soarelui, filosoful trebuie să admită că obiectele nu constituie sursa nici unei ştiinţe şi că cunoaşterea depinde de subiect.

Care va fi condiţia impusă de raţiune cunoaşterii? Ea ne oferă două grile, ce permit să se structureze datele şi să se impună lucrurilor ordinea spiritului. Mai întîi, cunoaşterea se raportează la două forme *a priori* ale sensibilităţii, **spaţiul** şi **timpul**, care precedă experienţa şi fac parte din însăşi forma spiritului. Acesta nu poate percepe lucrurile decît prin astfel de prisme universale. A doua grilă e formată din **categoriile** înţelegerii, concepte *a priori* cum ar fi de pildă *cauzalitatea,* care permit ordonarea experienţei ; aceste categorii, în număr de douăsprezece, constituie nişte moduri de legătură **necesare** şi **universale.**

Iată deci ştiinţa găsindu-şi legitimarea şi temeiul : realul şi adevărul sînt produse de subiectul cunoscător, care stăpîneşte lucrurile şi le organizează cu ajutorul sensibilităţii şi al înţelegerii sale. Spiritul uman în general este cel ce garantează necesitatea şi universalitatea ştiinţei. Prin urmare, nu putem cunoaşte lucrurile decît aşa cum ne apar, nu avem acces decît la fenomene şi nu la lucrurile în sine, la *noumene.* Deoarece depăşeşte experienţa, metafizicianul e lipsit de punctele de sprijin necesare raţiunii teoretice. În consecinţă, metafizica, această căutare a absolutului, care vrea să atingă incondiţionalul, se vede condamnată. Ştiinţa şi raţiunea nu îşi pot depăşi domeniul.

Acesta e răspunsul lui Kant la prima întrebare a programului său : **ştiu că nu pot cunoaşte decît fenomenele.**

8.5. Raţiunea practică

Astfel raţiunea speculativă şi-a dezvăluit limitele. Întrucît conţine regula moralei, raţiunea practică reintroduce incondiţionalul, dar ca postulat. Operînd o răsturnare analoagă celei a criticii raţiunii speculative, Kant va stabili că **principiul moralităţii se află în voinţa subiectului** şi nu într-o

sursă exterioară, cum ar fi o „revelație", o „natură umană" etc. Ce este rațiunea practică? Rațiunea care ia decizii practice, adoptă hotărîri cu privire la acțiune, determinînd astfel comportamentul moral al subiectului liber. La fel cum critica rațiunii pure caută condițiile *a priori* ale cunoașterii, critica rațiunii practice vrea să stabilească în ce condiții generale e posibilă decizia morală.

Pentru Kant, fenomenele, adică toate cele ce depind de experiență, sînt determinate. Or morala, pentru a avea un sens, presupune libertatea. Trebuie să eliminăm așadar tot ce e empiric, tot ce ține de cauzalitatea fenomenală, să facem abstracție de materia legii morale și să ne preocupăm, în consecință, numai de formă. Atunci, voința, „concepută ca o facultate de a se determina pe sine însăși la acțiune în conformitate cu *reprezentarea unor anumite legi*" (*Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. rom. de Nicolae Bagdasar, București, Editura științifică, 1972, pp. 45–46) va fi liberă : cauzalitatea voinței este libertatea, care nu poate fi decît un noumen și nu un obiect al cunoașterii. Întrucît legea morală exclude determinarea voinței de către obiect, aceasta din urmă trebuie să-și dea sieși propria lege : **autonomia voinței este temeiul legii practice.**

Cum să determinăm această lege? Ea nu se poate referi decît la forma acțiunii și trebuie să fie în același timp necesară și universală. Ea va fi reprezentată sub forma unui imperativ categoric, a unei porunci universale. Forma moralității e legea, e **necesitatea absolută a lui „eu trebuie să".**

Kant enunță acest lucru în mai multe feluri :

> „Acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală" (*Întemeierea metafizicii moravurilor,* trad. rom cit., p. 39) ;
> „Acționează astfel ca să folosești umanitatea atît în persoana ta, cît și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc" (*ibid.*, p. 47).

Universalizarea maximei acțiunii este deci criteriul esențial al moralei. Acțiunea proiectată este oare morală? În orice împrejurare, trebuie să ne punem întrebarea dacă maxima acțiunii noastre poate fi ridicată fără nici o contradicție la rangul de lege formală universală a naturii.

În aceste condiții, ce am de făcut? **Să-mi fac datoria.** O acțiune nu va avea valoare morală decît dacă e înfăptuită din datorie, aceasta din urmă

desemnînd necesitatea de a înfăptui o acțiune din respect pentru legea morală. Originea datoriei nu se află așadar în necesitatea empirică, ci în

> „*personalitatea*, adică libertatea și independența de mecanismul întregii naturi, considerată totuși în același timp ca puterea unei ființe care este supusă unor legi speciale, anume unor legi pure practice, date de propria-i rațiune, astfel încît persoana ca aparținînd lumii sensibile este supusă propriei personalități, în măsura în care ea aparține totodată lumii inteligibile" (*Critica rațiunii practice,* trad. rom. de Nicolae Bagdasar, București, Editura științifică, 1972, p. 176).

Apare aici clar subiectul uman, cu dubla sa apartenență, care îi permite lui Kant să-și construiască rațiunea practică.

Kant poate astfel defini condițiile indispensabile pentru ca datoria rațiunii practice să aibă un sens : este vorba de cele **trei postulate ale rațiunii practice**, care nu pot fi obiecte ale cunoașterii, ci credințe. La ce anume dorește Kant să ajungă? La Binele Suveran, definit ca potrivire a fericirii și a virtuții, potrivire *a priori* imposibilă, căci fericirea ține de domeniul legilor naturale iar virtutea de acela al legilor morale. O astfel de unitate nu se poate realiza decît dacă există un Dumnezeu justițiar, singurul capabil s-o producă în afara lumii fenomenale : acesta este *primul postulat,* acela al **existenței lui Dumnezeu.** De altfel, virtutea morală nu poate fi atinsă în lumea aceasta : e absolut necesar ca **sufletul să fie nemuritor** (*al doilea postulat*) pentru a realiza perfecțiunea într-o lume noumenală, unde nu există timp. În sfîrșit, omul e liber, căci libertatea este o presupoziție a datoriei și a moralei. **Libertatea** este *al treilea postulat*, acela al rațiunii practice, căci libertatea nu e un fenomen, ci un noumen : ea nu poate fi obiect al cunoașterii. Rațiunea practică, infinit superioară rațiunii teoretice și speculative, regăsește incondiționalul care îi scăpase pînă atunci. Aceasta e doctrina postulatelor rațiunii practice, care ne permit să credem și să sperăm.

8.6. O căutare filosofică generală

„Cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine" : ordinea lucrurilor și morala, iată, fără nici o urmă de îndoială, nucleele doctrinei kantiene.

Dar Kant e preocupat totodată de *frumos,* de ceea ce place în mod universal, fără concept, precum şi de sfera *fiinţelor vii,* unde finalitatea *internă* joacă un rol important : îndeplinindu-şi funcţia, fiecare organ face un serviciu totalităţii organismului (*Critica facultăţii de judecare*). Îi mai datorăm lui Kant şi ideea unei *istorii* finalizate, aflată într-un progres infinit, precum şi noţiunea de *omenire* concepută ca specie menită să-şi dezvolte natura perfectibilă prin şirul neîntrerupt al generaţiilor.

8.7. Concluzie

Ce concluzie să tragem? Mai întîi aceea că, pentru Kant, căutarea condiţiilor de posibilitate şi a limitelor raţiunii şi ale cunoaşterii umane, limite inerente naturii şi exercitării lor, într-un cuvînt, critica, a constituit activitatea filosofică prin excelenţă.

Ce să mai observăm apoi? Că, în toate domeniile, Kant a realizat o transformare decisivă în sfera ideilor. Făcînd din subiect centrul şi originea cunoaşterii, **el a întemeiat definitiv ştiinţa experimentală.** Teoria sa a raţiunii practice influenţează încă întreaga noastră gîndire contemporană.

Kant nu a pus doar punct final Luminilor, el le depăşeşte cu mult, deschizînd calea modernităţii noastre contemporane.

Concluzie : un secol îndrăgostit de libertate şi de raţiune

Unde ne-a dus gîndirea Luminilor, în acest sfîrşit de secol? Cum a fost pregătită perioada ce a urmat? Supunînd totul îndoielii, favorizînd libertatea de gîndire, secolul al XVIII-lea genereză toate mişcările ce vor străbate secolele XIX şi XX.

Raţiunea critică şi experimentală pare să triumfe, aducînd cu sine instalarea omului în centrul gîndirii filosofice, politice, literare. Raţiunea metafizică, ilustrată de ideile înnăscute ale lui Descartes, a dispărut. Înrădăcinată în experienţă, centrată pe subiect, raţiunea acestui secol, cuprinsă de îndoială, vede dezvoltîndu-se un scepticism şi un materialism ce se opun metafizicii. Dar Luminile raţiunii propăvăduiesc mai ales o credinţă optimistă în raţiunea umană, instrument de cunoaştere a lumii, în ideea că

raţiunea garantează progresele omenirii : **de acum înainte omul se află în centrul gîndirii.** Ca o încununare a acestui avînt, spiritul libertăţii şi-a făcut o intrare zgomotoasă pe scena politică o dată cu Revoluţia, timp în care drepturile omului au fost pentru prima oară afirmate în mod clar. Istoria se desfăşoară în toate domeniile.

Cu toate acestea, **îndoiala începe să roadă raţiunea** însăşi. Kant precizează o primă serie de limite ale puterilor raţiunii. Mişcarea literară preromantică se opune raţionalismului din secolul Luminilor. Ia naştere o nouă atmosferă intelectuală. Un nou ton apare la rîndul său. De altfel, în 1774, eroul lui *Goethe,* Werther, devine simbolul unei întregi generaţii ale cărei frămîntări le întruchipează. Preludiu la secolul al XIX-lea, *Suferinţele tînărului Werther* ne semnalează contradicţiile unei noi generaţii, dar şi o bogăţie de idei nemaivăzută pînă atunci. Va urma la scurt timp romantismul, cu visul, întoarcerea la intuiţie şi la afectivitate : o mişcare cu oscilaţii frecvente.

Astfel se prefigurează trăsăturile esenţiale ale secolului al XIX-lea : individualismul, pozitivismul, filosofia istoriei, dar şi o punere la îndoială crescîndă a puterilor raţiunii.

7. SECOLUL AL XIX-LEA : FILOSOFIE, ŞTIINŢĂ, RAŢIUNE

Sumar

Introducere : revoluţia industrială şi tehnică 179
1. Raţiunea sintetică 180
2. Istorie şi sistem 180
3. Revolta eului 181
4. Raţiunea ştiinţifică : vremea ştiinţei 181
5. Procesul raţiunii 182
6. Filosofiile post–kantiene 183
7. Concepţiile sociale şi politice 190
8. Vestitorii secolului XX :
Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche 208
Concluzie : între individ şi istorie, un timp al contrastelor 220

Secolul al XIX-lea începe prin a construi un *mare edificiu raţionalist*. După ce am văzut raţiunea metafizică condamnată de critica lui Kant, în faţa noastră se deschide acum era abundenţei raţiunii (§ **1**).

La Hegel, în mod deosebit, raţiunea devine în foarte mare măsură comprehensivă. Ne aflăm în prezenţa unei *ratio* capabilă să integreze iraţionalul. Dar şi orizontul istoriei structurează la rîndul său epoca : sensul istoriei, finalitatea, iată cîteva dintre ideile filosofice ale secolului al XIX-lea (§ **2**). Cu toate acestea, în paralel cu puterea colectivă se dezvoltă un individualism, o filosofie a eului, ilustrată de filosofia lui Fichte, de mişcarea romantică şi de alte mişcări literare ale sfîrşitului de secol (§ **3**).

Deci *ratio* filosofică şi *ratio* ştiinţifică devin atotputernice. Este epoca triumfului raţiunii, fie prin intermediul filosofiei, fie prin acela al gîndirii ştiinţifice. Secolul al XIX-lea este vîrsta ştiinţei, idee fundamentală a epocii (§ **4**).

În acest secol al XIX-lea, pe care trebuie să ne ferim a-l simplifica abuziv, raţiunea este pusă totuşi sub semnul întrebării de anumiţi gînditori, la fel şi sistemul : *raţiunii nu i se intentează oare un proces,* mai ales de către Schopenhauer şi Nietzsche? (§ **5**).

Vom vorbi mai întîi despre „post–kantieni" : *Fichte* (1762–1814), întemeietorul filosofiei post–kantiene, *Schelling* (1775–1854), care va trece prin mai multe faze conceptuale succesive, şi îndeosebi *Hegel* (1770–1831), un Aristotel al Timpurilor moderne (§ **6**). Nu vom neglija nici gîndirea socială şi politică : de la *Saint–Simon* (1760–1825) la *Fourier* (1772–1837) şi *Auguste Comte* (1798–1857) vedem conturîndu-se concepţii sociale şi politice pozitive. *Marx* (1818–1883) şi *Engels* (1820–1895) vor să cunoască şi să înţeleagă pentru a putea acţiona mai bine. Istoria devine acum istoria luptei de clasă şi constituie cheia acţiunii revoluţionare. Dar individualismul pătrunde şi în gîndirea socială şi colectivă : nu îl consideră Tocqueville una din trăsăturile fundamentale ale democraţiei? Iar Stirner nu împinge oare exaltarea eului pînă la limitele sale extreme? (§**7**).

Franctirorii secolului al XIX-lea, *Schopenhauer* (1788–1860), *Kierkegaard* (1813–1855) şi *Nietzsche* (1844–1900) sînt duşmanii sistemului şi ai Raţiunii. Ei gîndesc „împotriva curentului" şi au devenit, prin luciditatea lor, maeştrii noştri spirituali (§ **8**).

Pe scurt, la sfîrşitul secolului al XIX-lea vechea ordine se dezagregă, proces perceptibil deja în gîndirea lui Schopenhauer. Fundamentele realului şi ale vieţii vor fi puse de acum înainte sub semnul întrebării.

Introducere : revoluţia industrială şi tehnică

Mutaţiile economice explică mai întîi (dar numai în parte) schimbările despre care vorbim. Secolul al XIX-lea reprezintă o epocă de industrializare, ale cărei origini se situează în ultima treime a secolului al XVIII-lea. Încă de la începutul secolului, inovaţiile tehnice (maşina cu aburi, metalurgia fontei şi a fierului etc.), maşinismul (ţesătoria şi filatura), noile mijloace de transport (calea ferată, vapoarele cu aburi) au generat apariţia

unei mari industrii. Mişcarea nu va înceta să se amplifice pe tot parcursul secolului şi în toate domeniile, pînă la apariţia, la sfîrşitul acestei epoci, a tehnicilor moderne ce vor permite secolului XX să schimbe lumea. Nu e de mirare că scientismul dezlănţuit se impune în societate. Apare o societate nouă, foarte diferită de cea a secolului al XVIII-lea : capitalismul financiar şi industrial, precum şi burghezia acaparatoare înfruntă un proletariat condamnat să trăiască vreme îndelungată într-o mizerie totală. Este secolul revoluţiilor.

Astfel tehnica, industria, ştiinţa, raţiunea ştiinţifică vor destabiliza epoca. Să examinăm cîteva dintre aceste elemente.

1. Raţiunea sintetică

A împăca gîndirea şi existenţa, a studia atît universul natural cît şi universul spiritual, a dezvălui inteligibilitatea a tot ce este şi a tot ce a fost, a înţelege legile care guvernează realul şi gîndirea, pe scurt, **a efectua totalizarea cunoştinţelor prin raţiune** în toate domeniile, a face din fiecare adevăr parţial un *moment* din marele marş al raţiunii, iată ce caracterizează secolul al XIX-lea, secol al raţiunii comprehensive şi integrante. Raţiunea arc capacitatea dc a cunoaşte totul, căci tot ce e real este raţional, aşa cum declară Hegel.

2. Istorie şi sistem

Această gîndire globalizantă cuprinde în mod natural şi Istoria, nu ca simplă povestire a trecutului societăţilor, ci ca Istorie totală şi unificată ce se doreşte a fi o descriere a destinului omenirii, o **istorie prevăzută cu un sens.** Filosofii teoreticieni ai istoriei ne arată că viaţa şi spiritul sînt orientate de o finalitate universală. De ce să ne mire acest lucru, cînd e vorba de o reflecţie asupra Revoluţiei franceze şi de răsturnările sale prodigioase? Lectura ziarelor în fiecare dimineaţă reprezintă pentru Hegel ceea ce este pentru alţii rugăciunea zilnică.

Aceeaşi globalizare a raţiunii se afirmă în *sistem,* vastă sinteză a experienţei spirituale. Ce e sistemul? E unitatea diverselor cunoştinţe sub semnul ideii de raţiune, o experienţă grandioasă a lumii, o voinţă de a percepe universul sub forma unui tot. **Istoria poartă înscrisă în sine dinamica sistemului.**

3. Revolta eului

Figura eului se detaşează pe acest orizont de totalizare şi de globalizare universală, de unde se iveşte cu forţă ideea de individ. Deja la sfîrşitul secolului al XVIII-lea se manifestă o revoltă împotriva puterii sufocante a raţiunii. Revolta va fi îndreptată nu numai împotriva voinţei hegemonice a raţiunii sintetice, dar şi împotriva ideii de colectivitate, prezentă în istoria omenirii. Opoziţia este virulentă mai ales în mişcarea romantică, depăşind cu mult graniţele literaturii. Încă de la începutul secolului, *René* (1802) de Chateaubriand şi *Oberman* (1804) de Senancour dezvăluie chinurile „Eului", într-un impuls irezistibil pe care îl vom reîntîlni la Barrès, în *Cultul eului* (1888–1891). Dar figura individului se regăseşte în toate domeniile, filosofic (Fichte, Kierkegaard etc.), politic (Tocqueville) etc.

4. Raţiunea ştiinţifică : vremea ştiinţei

Paralel cu dezvoltarea tehnicii, cu creşterea bogăţiei sociale, descoperirile din ştiinţele naturii modelează şi ele acest secol : sentimentul că omul e capabil să pătrundă toate secretele universului întreţine ideea, dacă nu chiar ideologia, **progresului nelimitat.**

Sigură pe sine şi pe puterea sa, raţiunea ştiinţifică pretinde a fi farul gîndirii. Ea se separă de gîndirea umanistă ; în universităţi apar secţii de *Litere* şi de *Ştiinţe* complet independente. Raţiunea metafizică a rămas o amintire îndepărtată : legile şi determinismele care guvernează lumea sînt singurele demne de interes. Cum să-şi găsească locul aici lucrul în sine al lui Kant?

Principiul fundamental pe care se întemeiază ştiinţa, în special în prima parte a secolului al XIX-lea, este principiul **determinismului, universal şi absolut.** Pierre–Simon de Laplace (1749–1827), celebru matematician şi fizician francez, îl enunţă la începutul *Eseului filosofic asupra probabilităţilor* (1814, ediţia a doua) după cum urmează :

> „Trebuie deci să avem în vedere starea prezentă a universului ca efect al stării anterioare şi cauză a celei ce va urma. O inteligenţă care, la un moment dat, ar cunoaşte toate forţele ce însufleţesc natura, precum şi situaţia fiinţelor

ce o alcătuiesc, ar putea, dacă ar fi destul de întinsă pentru a supune aceste date analizei, să cuprindă în aceeaşi formulă mişcările celor mai mari corpuri din univers cît şi acelea ale celui mai uşor atom ; pentru ea nimic nu ar fi nesigur, iar viitorul, ca şi trecutul, i-ar fi prezente în faţa ochilor" (Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Gauthier–Villars, p. 3).

Se pune la punct metoda experimentală, instrumentul ce va asigura succesul raţiunii ştiinţifice : Claude Bernand o va descrie cu precizie în *Introducere la studiul medicinei experimentale* (1865). Ce desemnează metoda experimentală? O abordare întemeiată pe o experimentare riguroasă, dar şi pe o idee fecundă ce sugerează experienţa şi organizează cercetarea.

Ştiinţele umane, care ating stadiul final al întemeierii lor în acest secol, au drept model ştiinţele experimentale, ale căror succese par nelimitate. Nu e normal atunci ca ştiinţele umane să dobîndească un statut ştiinţific pentru a se constitui? Sociologia, creată de Auguste Comte, devine obiectivă o dată cu lucrarea lui Durkheim *Regulile metodei sociologice* (1895). Psihanaliza se naşte în 1900 cu *Interpretarea viselor* (1900) a lui Freud.

Astfel, în această epocă de avînt al ştiinţei, se iveşte ideea unei **raţiuni pozitive,** care urmăreşte doar să înţeleagă mecanismul fenomenelor graţie relaţiilor ştiinţifice. De unde doctrina lui Auguste Comte, „filosofia pozitivă", care înlocuieşte cercetarea cauzei cu legea şi căutarea absolutului cu relativul. Pentru mulţi, modelul raţiunii ştiinţifice va deveni o paradigmă universală a gîndirii ce va genera scientismul.

5. Procesul raţiunii

Acest triumf aparent al raţiunii nu este totuşi monolitic. Fisuri din ce în ce mai importante şi numeroase apar în raţiunea ştiinţifică însăşi, atît în matematică cît şi în ştiinţele naturii. Determinismul absolut se fisurează : al doilea principiu al lui Carnot conduce direct la ireversibilitatea temporală ; teoria atomică a gazelor a lui Boltzmann recurge la probabilităţile statistice.

În ciuda strălucitelor sale succese, matematica începe să se clatine din temelii : apar **noile logici** (algebra lui Boole) ; geometria euclidiană e depăşită de Riemann şi Lobacevski, ale căror geometrii vor deveni fundamentale în fizica secolului XX. Dar mai ales la sfîrşitul secolului începe să se manifeste o anumită neliniştе în privinţa certitudinii absolute a raţionamentelor matematice.

Dificultățile în domeniul rațiunii filosofice sînt la fel de mari. Ea trebuie **să înfrunte cîmpul existenței și al credinței.** Domenii multiple scapă rațiunii, o depășesc și o neagă. Oare rațiunea guvernează lumea? Este ea universală? La aceste două întrebări, răspunsul secolului XX va fi următorul : lumea e lipsită de cauzalitate și de rațiune, așa cum o dovedește opera lui Schopenhauer. Dar și Nietzsche intentează proces rațiunii : lumea nu este nici rezonabilă, nici rațională. Rațiunea universului nostru, absentă sau ignorată? Iată unul dintre *adevărurile* secolului al XIX-lea.

6. Filosofiile post–kantiene

Toate filosofiile post–kantiene l-au trădat pe Kant. Ce a arătat, de fapt, Kant? Că o cunoaștere absolută este imposibilă : subiectul nu poate cunoaște decît fenomenele cărora le impune forma rațiunii, lucrul în sine îi scapă complet. La fel, morala nu se întemeiază pe cunoașterea lui Dumnezeu, care e imposibilă și nu poate fi decît cel mult obiect al credinței. Moralitatea nu este cunoaștere, ci *datorie.* Două tipuri de trădare deveneau astfel posibile. Primul, negînd existența lucrurilor în sine, nu recunoaște decît experiența ca fundament al cunoașterii : singura cunoaștere legitimă este cea experimentală. Va apărea astfel o știință absolută și totalizantă, care va aduce cu sine o morală empirică. Cel de al doilea își atribuie cunoașterea realității noumenale, ceea ce are drept consecință, în opinia lui Kant, rătăcirea într-o realitate virtuală și fantastică. Este ceea ce va face idealismul german, prezent mai ales la post–kantienii Fichte, Schelling și îndeosebi la Hegel. Transgresînd în numele raționalității limitele stabilite de Kant, acești filosofi au elaborat totuși sisteme de gîndire care au influențat civilizația pînă în zilele noastre.

6.1. Fichte

6.1.1. Repere biografice

Post–kantianismul începe realmente cu Johann Gottlieb Fichte (1762–1814). Născut în Saxonia într-o familie modestă, publică *Bazele teoriei științei* în 1794. Această lucrare, care îl face celebru, va fi dezaprobată

public de Kant în 1799. *Întemeierea dreptului natural* (1796–1797) şi *Sistemul eticii* (1798) completează *Bazele.* Dar cele care îl fac cu adevărat celebru sînt *Cuvîntările către naţiunea germană* (1807).

6.1.2. Eul în acţiune

Proiectul lui Fichte? Să clădească o filosofie care să garanteze acordul conştiinţei cu lumea, apoi, operînd deducţia celuilalt, să întemeieze un drept şi o morală. Pentru Fichte, filosofia este o totalitate în care orice element îşi dobîndeşte adevărul numai în relaţie cu toate celelalte, cu excepţia unui „principiu" ce deţine un adevăr şi o certitudine independente. Care este acest principiu? Eul, care se pretinde subiect absolut. Ce reprezintă doctrina sa? Un **idealism absolut** ce justifică existenţa non–eului pornind de la eu. Fichte demonstrează unitatea conştiinţei de sine şi a conştiinţei de obiect, realizînd astfel prima parte a programului său. Trebuie să vedem în Eu, aşa cum îl concepe el, o conştiinţă care este activitate şi se afirmă liber.

1796–1797: Fichte publică *Întemeierea dreptului natural.* Observînd că omul nu este nimic în mod originar, el îl consideră o fiinţă **a cărei esenţă e libertatea**, fiinţă care trebuie să se realizeze concret şi care este răspunzătoare de ceea ce este. Recunoaştem aici unele dintre fundamentele existenţialismului.

1798 : *Sistemul eticii.* În această lucrare Fichte vorbeşte despre morală. După el, conţinutul moralităţii este unitatea conştiinţelor. În timp ce dreptul nu asociază indivizii decît exterior, legea morală, adică raţiunea acţionînd în deplină libertate şi autonomie, conduce la unitatea conştiinţelor în reciprocitatea recunoaşterii. Astfel morala afirmă necesitatea unei comunităţi sociale, pe care dreptul a făcut-o posibilă. Fichte vede în educaţie instrumentul moralei, care va ajuta individul să se integreze în societate.

6.1.3. Concluzie

După ce a citit *Critica raţiunii practice,* Fichte a vrut să „desăvîrşească" filosofia lui Kant. Demersul său, întemeiat pe o dialectică a Eului, a stîrnit numeroase critici, care l-au constrîns să-şi remanieze de mai multe ori *Teoria*, fără a ajunge la o demonstraţie incontestabilă. El a elaborat totuşi o filosofie ce exaltă libertatea, a cărei valoare fondatoare i-a

fost dezvăluită de Kant. Deşi apropiat de Kant din anumite puncte de vedere, el îi întoarce spatele atunci cînd pretinde să-şi construiască sistemul pe baza unei intuiţii intelectuale.

6.2. Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) a fost un gînditor extrem de precoce. Pe cînd era încă elev la Tübingen — unde a fost prietenul lui Hegel şi al lui Hölderlin — a redactat o importantă disertaţie asupra mitului. Devenit repede celebru (e profesor de filosofie la Iena la vîrsta de douăzeci şi patru de ani), îşi vede autoritatea eclipsată de cea a lui Hegel începînd din 1807 şi nu va mai putea reveni niciodată în prim–plan.

Publică aproape în fiecare an, pînă în 1815, scrieri adesea importante şi originale. Să menţionăm *Disertaţiile consacrate explicării Teoriei Ştiinţei* (1796–1797), *Sistemul idealismului transcendental* (1800), *Bruno sau Despre principiul divin şi despre principiul natural al lucrurilor* (1802), *Expunerea sistemului meu filosofic* (1801), *Filosofie şi religie* (1804), profundele *Cercetări despre esenţa libertăţii umane* (1809).

Reflecţia lui Schelling, adesea strălucitoare, e disparată şi plină de contradicţii. Printre temele sale, s-o citäm pe aceea a **filosofiei naturii,** al cărei fondator este. Acest concept se afirmă cu putere în Germania în timpul primei jumătăţi a secolului al XIX-lea. E vorba de a regăsi alianţa primă între om şi natură, concepută ca o totalitate în care e cuprins omul, şi nu ca un agregat în maniera determinismului. Natura desemnează marele organism al universului care ajunge, prin om, la conştiinţa de sine.

6.3. Hegel

6.3.1. Un mare universitar

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, născut în 1770, în Germania, intră la optsprezece ani ca bursier la seminarul de teologie protestantă din Tübingen, unde e coleg cu Schelling şi Hölderlin. La ieşirea sa din seminar, în 1793, abandonează cariera de pastor pentru a deveni preceptor la Berna, apoi la Frankfurt. Se dedică mai întîi lucrărilor teologice, reflectează asupra

creştinismului şi redactează o *Viaţă a lui Iisus* (1795–1796), precum şi o lucrare despre *Spiritul creştinismului şi destinul său* (1798–1799).

În 1801, după moartea tatălui său, devine profesor liber la Universitatea din Iena. Este perioada în care compune *Prelegerile de la Iena* (1803–1806) şi îşi exprimă entuziasmul faţă de Napoleon. În 1806, după bătălia de la Iena, scrie : „L-am văzut pe împărat, acest suflet al lumii, traversînd călare străzile oraşului. [...] E un sentiment minunat să vezi un astfel de individ". Publicată în 1807, *Fenomenologia Spiritului* exprimă pasiunea sa pentru istorie şi actualitate : lucrarea este adesea considerată drept o adevărată Evanghelie a Timpurilor moderne. În 1808 e numit profesor, apoi director al Liceului din Nürenberg. Îşi clarifică gîndirea adaptînd-o învăţămîntului secundar : notele sale de curs constituie *Propedeutica filosofică* (1809–1816). Tot în această perioadă redactează *Ştiinţa logicii* (1812–1816). În 1816, numit în sfîrşit profesor titular la Universitatea din Heidelberg, scrie *Enciclopedia ştiinţelor filosofice* (1817), expunere sistematică a doctrinei sale.

Numit în 1818 la catedra din Berlin, unde va preda pînă la moarte, Hegel apare ca un filosof ce se bucură de un imens prestigiu, numeroşi studenţi venind să-i audieze cursurile. În epoca petrecută la Berlin îşi redactează prelegerile despre drept (*Filosofia dreptului*, 1821) iar cursurile sale, dintre care unele au fost publicate de discipolii săi, abordează subiecte foarte variate : *Prelegerile de istorie a filosofiei, Estetica, Prelegerile de filosofie a religiei* şi *Prelegerile de filosofie a istoriei* sînt opere postume. Este considerat în acea vreme gînditorul cvasi–oficial al monarhiei prusace, dar devine repede suspect. Moare la 14 noiembrie 1831.

6.3.2. Un sistem grandios

Hegel a construit **unul din cele mai grandioase sisteme ale filosofiei occidentale.** Alain îl consideră un Aristotel al Timpurilor moderne. Multe dintre ideile sale au avut o influenţă decisivă asupra destinului Europei.

Pentru Hegel universul, atît cel material, cît şi cel spiritual, constituie un sistem dinamic, un întreg structurat, singura realitate adevărată : „Adevărul este întregul" (*Fenomenologia Spiritului*, prefaţă, trad. rom. de Virgil

Bogdan, Bucureşti, Editura IRI, 1995, p. 18). Sufletul acestui ansamblu este *raţiunea*, care absoarbe chiar şi iraţionalul, întrucît „ce este raţional este real şi ce este real este raţional" (*Principiile filosofiei dreptului*, Prefaţă, trad. rom. de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, Bucureşti, Editura IRI, 1996, p. 17). În consecinţă, istoria raţională însufleţeşte şi ea acest imens ansamblu, este aşadar o istorie care are un sens :

> „Singura idee adusă de filosofie este ideea de *Raţiune* — ideea că Raţiunea guvernează lumea şi că, în consecinţă, istoria universală s-a desfăşurat şi ea în mod raţional. [...] [Raţiunea] este *substanţa* [...]. Ea este *potenţa infinită*. [...] Ea este *conţinutul* infinit" (Hegel, *La Raison dans l'histoire*, 10/18, UGE, pp. 47–48).

Ultimul motor al acestei mişcări sălăşluieşte în contradicţiile interne ale sistemului, care evoluează dialectic.

6.3.3. Filosofia, sistem dinamic

În viziunea lui Hegel filosofia este prin urmare un sistem, iar fiecare parte a acestui sistem constituie un întreg, un „cerc" care întemeiază la rîndul său o nouă totalitate, un nou „cerc" care îl înglobează. Se creează astfel un ansamblu organizat, sistemul, care constituie totalitatea *Ideii*. Aceasta întruchipează dinamismul vieţii spiritului, adică o realitate spirituală ce tinde să devină conştientă, desfăşurîndu-se *dialectic* sub presiunea contradicţiei existente în toate momentele sistemului. Mai importantă decît identitatea, întrucît întruchipează viaţa, contradicţia constituie principiul îmbogăţirii permanente a devenirii, motorul realului şi al gîndirii, condiţia oricărei vieţi şi a oricărui dinamism spiritual.

Ce este *dialectica* hegeliană? Este acel mers al gîndirii prin depăşirea contradicţiilor, conform unui ritm ternar unde *teza* (afirmaţie) şi *antiteza* (negaţie) se depăşesc şi se perpetuează în *sinteză*. Astfel, dialectica lui Hegel este succesiunea contradicţiilor care acţionează în real. Dar de ce această mişcare unde lucrurile se depăşesc fără încetare, de ce această devenire care se creează printr-o serie de contradicţii? Pentru că spiritul este ceea ce neagă fără încetare : el reprezintă o activitate de negaţie ce se îmbogăţeşte neîncetat cu termeni opuşi : o „muncă a negativului", mereu în acţiune.

Deîndată ce a format un sistem, filosofia devine o ştiinţă, **ştiinţa conceptului riguros.** Ce e conceptul la Hegel? O noţiune dinamică şi vie care se exprimă şi se dezvoltă în real, noţiune ce conţine determinaţiile necesare propriei sale dezvoltări. Numai în concept găseşte adevărul elementul existenţei sale. Avem aşadar de-a face, la Hegel, cu un ansamblu conceptual care înglobează toate cunoştinţele şi toate momentele reflecţiei.

6.3.4. Parcursul istoric al Spiritului

Hegel înscrie în cadrul acestui sistem parcursul istoric al spiritului. Într-adevăr, la Hegel, Dumnezeu nu mai este judecătorul ce transcende lucrurile, o Esenţă distinctă a universului, ci un dinamism ce se creează şi se actualizează în istorie. Dumnezeu e parcursul Spiritului, al unui absolut ce nu poate fi exprimat de nici o intuiţie. Cea care îl dezvăluie pe Dumnezeu nu este inima, cum pretinde iraţionalismul romantic, ci istoria care îl face prezent :

> „Întrucît ei se lasă duşi de fermentarea nezăgăzuită a substanţei, ei cred că prin învăluirea conştiinţei–de–sine şi prin renunţarea la intelect sînt aleşii lui Dumnezeu, cărora acesta le dă înţelepciunea în somn ; ceea ce ei însă primesc şi produc în somn nu sînt de aceea decît visuri. [...] Viaţa lui Dumnezeu şi cunoaşterea divină pot fi deci într-adevăr exprimate ca un joc al dragostei cu ea însăşi ; această idee decade la o simplă edificare şi chiar la ceva fad atunci cînd lipseşte din ea seriozitatea, suferinţa, răbdarea şi munca negativului. [...] Trebuie spus despre Absolut că el este prin esenţă *rezultat*“ (*Fenomenologia Spiritului,* Prefaţă, trad. rom. cit., p. 14, 18).

Astfel, Dumnezeu este *Rezultat*, punct de sosire, nu perfecţiune situată dincolo de lume. Ridicîndu-se împotriva tuturor teologiilor tradiţionale, Hegel exprimă un punct de vedere nou, expresie a devenirii permanente a universului.

6.3.5. Istoria, manifestare a Raţiunii

Deci istoria reprezintă generarea unui principiu divin. Dar despre ce istorie vorbeşte Hegel? Nu despre succesiunea evenimentelor, acea cohortă

pestriță a cărei dezordine șochează observatorul, ci despre o desfășurare rațională : istoria este o *odisee a spiritului*, ea revelează Rațiunea. Hegel întemeiază astfel filosofia istoriei, concepută ca o înlănțuire și o dezvoltare ce posedă un *sens*, o direcție și o logică. Rațiunea, obiect al istoriei, determină evoluția istoriei omenirii, unde totul se înlănțuie într-un proces riguros.

6.3.6. Figurile Spiritului

Toate marile figuri spirituale, politice, estetice se înscriu în acest proces unde Absolutul sfîrșește prin a fi ceea ce el este în realitate. Statul, Dreptul, Arta, Religia sînt tot atîtea întrupări ale spiritului. Ce este arta, după Hegel? Arta e spiritul ce se ia pe sine drept obiect : „Spiritul creează din sine însuși operele artelor frumoase" (*Prelegeri de estetică, I,* trad. rom. de D. D. Roșca, București, Editura Academiei Republicii Socialiste Romînia, 1966, p. 14). Spiritul se recunoaște în această manifestare sensibilă a Ideii care e opera de artă. Prin aceste figuri ale spiritului, Dumnezeu ajunge la realitate.

6.3.7. Statul

În devenirea istorică a Spiritului, Statul reprezintă un moment fundamental, întrucît sarcina sa constă în a realiza libertatea și a depăși arbitrarul. Prin legi, el le vorbește subiecților în mod universal și întruchipează Rațiunea. Orice stat istoric asigură — cu mai mult sau mai puțin succes — împăcarea persoanei și a universalului, adică Legea : el își dezvăluie astfel raționalitatea. Chiar și în imperfecțiunile sale, Statul posedă o astfel de dimensiune rațională.

6.3.8. Șiretenia rațiunii

Cum procedează rațiunea în practică? Prin **șiretenie.** Ea folosește pasiunile omenești pentru a se realiza în lume. Nu se poate exterioriza în lucruri decît prin mijlocirea individualităților umane, a marilor oameni care actualizează, fără s-o știe, necesitatea istoriei. Oare Alexandru, Cezar, Napoleon nu fac decît să-și realizeze propriile planuri? În realitate, ei sînt

instrumentele unui proces care îi depăşeşte, sînt reprezentanţii Raţiunii şi făuresc universalul prin intermediul scopurilor lor particulare.

Istoria este aşadar raţională, ea formează un întreg. Ajungem astfel la ideea de **istorie totală şi unificată,** care înglobează diversele forme istorice.

6.3.9. Concluzie

Gîndirea hegeliană a marcat profund destinul Europei. Guvernat de raţiune, care integrează întreg realul, universul va fi perceput de acum înainte ca o transformare perpetuă, ca un sistem dinamic. Devenirea Spiritului, sensul istoriei, dialectică, stat raţional : gîndirea secolelor XIX şi XX se va hrăni din aceste noţiuni, care vor întîmpina de altfel o opoziţie viguroasă şi din ce în ce mai puternică. Kierkegaard, Nietzsche şi mulţi alţii vor combate sistemul hegelian.

Hegel reprezintă expresia desăvîrşită a idealismului german, adică a revoluţiei copernicience inaugurate în filosofie de Kant şi care constă în a gîndi fiinţa ca datorîndu-şi sensul numai unui „Eu gîndesc" ce îşi asumă total responsabilitatea intelectuală. Hegelianismul este încrederea în sine nemărginită a gîndirii.

6.4. Concluzie asupra post–kantienilor

Astfel, cei mai celebri post–kantieni, Fichte, Schelling şi Hegel au trecut dincolo de limitele impuse de Kant raţiunii omeneşti. Ei au construit filosofii şi au elaborat idei ale raţiunii care nu aveau nici una din trăsăturile rigorii ştiinţifice. Şi totuşi, ideile generate de raţiunea eliberată de constrîngerile experienţei au fost capabile, îndeosebi acelea ale lui Hegel, să transforme lumea. La urma urmelor, rigoarea kantiană nu e oare puţin limitativă?

7. Concepţiile sociale şi politice

7.1. Introducere

Secolul al XIX-lea este bogat în răsturnări sociale şi în revoluţii generate de antagonismul dintre liberalism şi capitalism pe de o parte, clasele muncitoare şi proletare sărace tot mai numeroase în marile oraşe

datorită industrializării, de cealaltă parte.Apar acum numeroase concepții sociale fecunde care urmăresc să reconstruiască societatea pe baze diferite de cele ale individualismului liberal. Simultan, pe plan politic, secolul e dominat de o aspirație spre democrație și libertate, care nu-și va dobîndi adevărata dimensiune decît după primul război mondial.

Socialismul utopic și gîndirea comtiană mai întîi : este evident că ele nu constituie o simplă prefață la socialismul „științific" al lui Marx. Cu toate acestea, există un nucleu comun gîndirii sociale utopice și marxismului : ideea că jocul liber al intereselor individuale e incapabil să asigure în societate o ordine economică compatibilă cu dezvoltarea persoanei. Deci trebuie schimbată societatea.

Marxismul pretinde a fi mai „științific" decît utopismul. El desemnează doctrina filosofică, economică și socială a lui Marx și Engels. Analiza critică a societății capitaliste și a mecanismelor sale de exploatare conduce aici la ideea viitoarei societăți comuniste, eliberată de apăsarea aparatului statal. Va fi o societate **fără clase și fără stat.** „Dictatura proletariatului" se proclamă intermediarul necesar, însă în practică ea va duce la cele mai mari excese.

Cît despre **Tocqueville**, el vorbește, în analiza vizionară pe care o face democrației americane, despre apariția în democrațiile viitorului a unui individualism închis în celula familială, dar și a unei dictaturi blînde exercitate de un stat tutelar, furnizor de securitate, precum și a unei fericiri lipsite de măreție, redusă pur și simplu la confort.

Stirner, care merge pînă la limita exaltării Eului, propăvăduiește o anarhie generală și fermă, însă nu ajunge decît la neant.

7.2. Concepțiile sociale „utopice"

7.2.1. Saint–Simon

■ Viața agitată a unui descendent al lui Carol cel Mare

Henri, conte de Saint–Simon (1760–1825), este vărul mai mic al memorialistului. Participă la războiul de Independență din America unde descoperă libertatea industrială, într-o societate fără clase privilegiate.

În timpul Revoluției face speculații financiare. Sub Restaurație publică *Despre reorganizarea societății europene* (1814). Este fondatorul revistei *L'industrie,* apoi, după 1809, al revistei *La Politique*, redactată împreună cu noul său secretar, Auguste Comte. Publică împreună *Organizatorul,* unde găsim celebra parabolă conform căreia dispariția celor trei mii de personaje principale ale statului nu ar avea nici o consecință, în timp ce dispariția a trei mii de savanți, artiști, industriași, bancheri etc., ar echivala cu distrugerea sufletului și a productivității națiunii. Pentru această parabolă va fi urmărit în justiție, dar va fi achitat. *Despre sistemul industrial* apare în trei părți (1821–1822). În 1823 încearcă să se sinucidă, din cauza unor dificultăți financiare. Publică lucrarea *Catehismul industrial*, se desparte de Auguste Comte. Ultima sa lucrare, *Noul creştinism*, apare cu o lună înainte de moartea sa.

■ Conceptul de producție

Scrierile lui Saint–Simon formează o operă labirintică, unde se întretaie toate firele gîndirii moderne, operă ce poate fi cu greu redusă la o analiză unidimensională. Saint–Simon nu este doar inițiatorul unui anumit curent socialist, ci şi **părintele unui anume tehnocratism.** Posteritatea sa complexă reflectă calea pe care a urmat-o şi multiplele sale meandre. S-ar părea totuşi că acest ansamblu complex este unificat de teza **primordialității producției.** Spoliată de leneşi şi de diverşi trîntori, societatea se sprijină pe industrie şi pe muncă : iată ideea centrală a lui Saint–Simon, idee pe care şi-a întemeiat-o pe experiența americană. America reprezintă, pentru Saint–Simon, modelul unei societăți liberale, democratice, fără privilegiați, bazată pe muncă. Conceptul de muncă este din ce în ce mai mult explicitat începînd din 1816 : „Întreaga societate se bazează pe industrie. Industria e singura garanție a existenței sale, unicul izvor al tuturor bogățiilor" (Saint–Simon, *L'Industrie*, în *Œuvres*, Anthropos, t. 1, p. 13). Industria produce totuşi o clasă oprimată şi dominată, a cărei soartă trebuie ameliorată. El o descrie într-un mod ce ne trimite cu gîndul la Marx : „Specia umană a fost pînă în prezent împărțită în două fracțiuni inegale, cea mai mică cheltuindu-şi în mod constant toate forțele, şi adesea chiar o parte din acelea ale fracțiunii mai mari, pentru a o domina pe aceasta din urmă" (Saint–Simon, *L'Organisateur*, în *Œuvres,* Anthropos, t. 2, p. 194).

■ **Guvernarea lucrurilor**

Trebuie să citãm şi o altă idee la fel de importantă pentru Saint–Simon ca aceea de industrie : ideea unei guvernări a lucrurilor. În starea actuală a societății, guvernanții administrează afacerile în propriul lor interes. Acest mod de administrare a afacerilor publice trebuie înlocuit printr-o gestiune economică, în cadrul unei organizări raționale şi industriale. Guvernarea politică a oamenilor trebuie înlocuită cu administrarea lucrurilor.

■ **Concluzie**

Saint–Simon a murit înconjurat de un mare număr de discipoli. Se va crea o şcoală saint–simoniană, care va recruta numeroşi politehnişti. Ea va juca un rol important în industrializarea Franței la începutul secolului al XIX-lea, în special în crearea rețelei de căi ferate, a străpungerii canalului de Suez etc. Prin intermediul discipolilor săi, Saint–Simon a exercitat o influență reală asupra secolului său.

7.2.2. Fourier

■ **Viața**

Charles Fourier s-a născut la Besançon în 1772 şi a murit la Paris în 1837. Fiu al unui negustor de postavuri înstărit, s-a ruinat în urma unor speculații nereuşite. Din această cauză a fost nevoit să-şi cîştige existența ca funcționar şi comis–voiajor. În 1808 publică *Teoria celor patru mişcări* şi elaborează *Tratatul despre asociația domestică şi agricolă,* pe care îl va publica în 1822. În 1828 se instalează la Paris, unde are o slujbă modestă. Scrie *Capcanele şi şarlatanismul celor două secte ale lui Saint–Simon şi Owen* (1831), lucrare polemică la adresa celor două mişcări socialiste. În 1835 apare *Falsa industrie fărîmițată, respingătoare şi mincinoasă.* Charles Fourier moare la 10 octombrie 1837 şi e înmormîntat în cimitirul din Montmartre.

■ **O filosofie a dorinței**

Utopia lui Fourier se prezintă ca un univers fabulos, în acelaşi timp ştiință şi poezie pură. Strigătul orgolios al lui Fourier la sfîrşitul *Teoriei celor*

patru mişcări : „Eu singur am reuşit să învinge douăzeci de secole de imbecilitate politică" (Fourier, *Théorie des quatre mouvements,* Anthropos, p. 191), expresie a distanţării sale faţă de ceilalţi, conţine în el un sîmbure de adevăr. *Utopismul* social al lui Fourier ţine de o viziune „barocă" în care se întretaie cosmogonia, adevărul social, metafizica.

Marele principiu al lui Fourier postulează necesitatea de **a satisface pasiunile omeneşti,** care sînt bune în totalitatea lor şi nu trebuie condamnate. Planul de reorganizare a societăţii conceput de Fourier vizează în principal esenţialul : o filosofie a dorinţei, o examinare a pasiunii omeneşti, o antropologie. Mişcarea atracţiei pasionate este considerată primordială şi fundamentală, întrucît se inserează în trama nevoilor. A schimba societatea înseamnă mai întîi a face posibilă înflorirea elanului vital şi a pasiunilor. Altfel spus, numai „bagheta magică" a atracţiei pasionate ne permite să înţelegem practica socială. E vorba de o răsturnare totală faţă de teoriile dominante. Filosofia lui Fourier se afirmă ca noutate radicală şi schimbare absolută. Singura comparaţie posibilă este cea între Fourier şi Sade, dar universul dorinţei nu este la Sade decît o deschidere spre imperiul violenţei.

■ O concepţie naturalistă despre lume

Pasiunea ne face să comunicăm cu întregul univers. Prin ea, Fourier regăseşte unitatea omului cu lumea, sistemul analogiilor, acordul divin între lucruri. Utopia socială îşi redobîndeşte aici adevărata semnificaţie : ea se reîntoarce la izvoarele vieţii, la fericire, esenţă conformă cu vederile lui Dumnezeu. Între pasiuni, om şi substanţele aparţinînd diferitelor regnuri există un sistem de corespondenţe. Omul este oglinda universului şi invers. Frontierele dintre fiinţa umană şi realitatea universală dispar. Omul şi universul comunică în pasiune. Resort fundamental, atracţia guvernează universul.

■ Falansterul

Indivizii uniţi prin pasiuni comune se grupează în serii potrivit înclinaţiilor lor, formînd falanstere, comunităţi cuprinzînd 1600 persoane. În acest loc deschis care e falansterul vor pătrunde dorinţa şi bucuria. Nimeni nu va atenta la libertatea cuiva. Munca? Fiecare va face cum crede de cuviinţă. Proprietatea? Toţi vor avea acces la ea. Locul acesta al armoniei nu cunoaşte oprelişti. Toţi circulă prin el, în căutarea unei ocupaţii atractive şi a lui Eros.

■ **Concluzie**

Pentru Fourier, problema constă în a pune fericirea şi pasiunea liberă în locul unei lumi răsturnate, ce trebuie eliberată de viciul comerţului, fundament al civilizaţiei, de industrie, izvorul bogăţiei care generează sărăcia excesivă, de căsătoria burgheză etc. Universul fals şi mincinos al civilizaţiei urmează a fi înlocuit de armonie, de starea coerentă şi unificată ce permite satisfacerea pasiunilor.

7.2.3. Proudhon

■ **Un plebeu autentic**

> „Dar iată că a apărut Proudhon, fiu al unui ţăran, prin starea şi prin firea sa de o sută de ori mai revoluţionar decît toţi teoreticienii socialişti şi burghezi [...], el s-a înarmat cu o critică pe cît de profundă şi pătrunzătoare, pe atît de nemiloasă. [...] Opunînd libertatea autorităţii [...], el s-a proclamat cu îndrăzneală anarhist." (Bakounine, *în* H. Arvon, *Bakounine*, Seghers, p. 53)

Pierre–Joseph Proudhon, autentic plebeu, născut în 1809 la Besançon, devine corector într-o tipografie după ce, din lipsă de resurse financiare, nu îşi poate termina studiile. Între 1840 şi 1842 publică trei lucrări care îl fac celebru, în primul rînd *Ce este proprietatea?* În 1846 publică *Sistemul contradicţiilor economice sau Filosofia mizeriei*, lucrare criticată vehement de Marx în *Mizeria filosofiei* (1847). E prima ruptură între anarhie şi gîndirea comunistă.

Ales deputat în 1848, Proudhon provoacă scandal în Adunarea naţională, trece în opoziţie după alegerea lui Napoleon ca preşedinte al Republicii, e adus în faţa justiţiei şi condamnat la trei ani de închisoare. În 1858 publică *Despre dreptate în revoluţie şi biserică* şi trebuie să se refugieze în Belgia, pentru a scăpa de o nouă condamnare. Este amnistiat şi se întoarce în Franţa în 1862. Moare în 1865, la cincizeci şi şase de ani.

■ **Ce să punem în locul statului? Nimic**

După 1848, analiza făcută de Proudhon puterii statului devine mult mai critică. În *Ideea generală a Revoluţiei în secolul al XIX-lea* (1851), el

afirmă că statul împrumută de la familie ideea de autoritate şi reproduce forma patriarhală. Substitut al tatălui, protector al celor slabi, sistem puternic al ordinii, statul se înrădăcinează, asemenea ideii de autoritate, în straturile obscure ale eului nostru. Or, aplicarea principiului autorităţii în afara sferei familiale e lipsită de orice legitimitate. Deşi foarte conservator în comportament şi fidel moralei domestice tradiţionale, Proudhon respinge tot ce ţine de autoritatea guvernamentală în ordinea politică.

Ce să punem în locul puterii statale? Nimic.

> „Cum? Nu doriţi o constituţie? Vreţi să desfiinţaţi guvernul? Cine va menţine atunci ordinea în societate? Ce veţi pune în locul statului? În locul marilor puteri politice?"

Nimic, răspunde Proudhon.

> „Societatea este mişcarea perpetuă, ea nu are nevoie s-o remontăm, nici să batem măsura. Ea îşi poartă în sine propriul arc, mereu încordat, şi balansierul" (*La Voix du Peuple*, no. 89, 29/12/1849).

■ Sistemul **mutualist**

Astfel, cine spune Autoritate, spune oprimare : „A fi guvernat înseamnă a fi ţinut sub observaţie, cercetat, spionat, condus, legiferat, reglementat, îngrădit, îndoctrinat de nişte fiinţe ce nu au nici titlurile, nici priceperea, nici virtutea necesare" (Proudhon, *L'idée générale de la révolution au XIX-è siècle,* în *Œuvres complètes,* Rivière, p. 344).

Dar anarhia pozitivă şi dispariţia puterii statului nu înseamnă, după Proudhon, absenţa unor principii şi o dezordine radicală. Dimpotrivă, e vorba de a acorda **prioritate economicului** asupra politicului. **Sistemul mutualist** va fi menit să realizeze un echilibru economic în aşa fel, încît statul să se dizolve de la sine : el nu mai intervine şi dispare spontan. Ca la Marx, statul dispare atunci cînd o societate transparentă tinde să se autoorganizeze. Cu deosebirea că marxiştii prevăd o „dictatură a proletariatului" complet străină concepţiei proudhoniene. Sistemul mutualităţii se dovedeşte infinit mai suplu decît viitoarea organizare marxistă. Despre ce vorbeşte Proudhon? Despre integrarea proprietăţii într-un ansamblu ai cărui membri îşi fac reciproc anumite servicii şi îşi schimbă între ei produsele.

Rețelele de mutualitate reorganizează economia în așa fel încît proprietatea, nefastă ca realitate absolută, să se convertească în posesiune, relativizată prin jocul mutualist. În sfîrșit, Proudhon va transfera sistemul mutualist în sfera politică și va vedea în **federație**, adică în asocierea liberă a colectivităților politice, remediul împotriva centralizării.

Influența lui Proudhon va fi profundă, și aceasta din două motive : pentru că a acordat prioritate gestionării societății de către ea însăși, dar mai ales pentru că a fost un bun profet, descriind comunismul ca pe o organizare aducătoare de moarte. Comunismul, scrie el, e sinonim cu întunericul, tăcerea, nihilismul (*Filosofia mizeriei*). Proudhon anticipează astfel devenirea comunismului, crearea viitorului „stat–despot".

7.3. Concepțiile sociale „științifice"

7.3.1. Gîndirea lui Auguste Comte

■ **Biografie**

Auguste Comte (1798–1857) se naște la Montpellier, e admis la Școala politehnică în 1814 și este eliminat după ce participă la revolta elevilor în favoarea lui Napoleon. Secretar al lui Saint–Simon (1817–1824), renunță la această slujbă și dă ore de matematică pentru a-și cîștiga existența. Dorește să realizeze convergența spiritelor spre o doctrină unică, pozitivismul. Acesta e scopul *Cursului de filosofie pozitivă,* opera principală a lui Comte (1830–1842). În 1844, întîlnirea cu Clotilde de Vaux, pentru care nutrește un adevărat cult, îi schimbă viața. Clotilde moare în 1846 ; datorită ei, Comte descoperă importanța dragostei. De acum înainte, problema religioasă devine primordială pentru el, iar filosofia sa evoluează spre un pozitivism religios (*Sistem de politică pozitivă*, 1851–1854). Unii discipoli ai lui Comte își manifestă de altfel reținerea față de această a doua parte a operei sale, unde figurează și *Catehismul pozitivist* (1852), care împrumută unele dogme de la creștinism.

■ **Pozitivismul**

– *Cînd legea se substituie cauzei.* Doctrina lui Auguste Comte poartă numele de pozitivism, cuvînt făurit de școala saint–simoniană. Deși l-a

adoptat, Comte a folosit în general termenul de *filosofie pozitivă,* care reprezintă un tip de gîndire ce înlocuieşte pretutindeni absolutul şi căutarea cauzei prin legea şi adevărul ştiinţifice : singurele acceptate sînt adevărurile ştiinţifice şi pozitive, toate celelalte fiind excluse.

– *Legea celor trei stadii.* Coloană vertebrală a pozitivismului, legea celor trei stadii enunţă primordialitatea pozitivului, adică a realului şi a relativului în opoziţie cu himericul şi absolutul. Dar la ce se referă această lege a celor trei stadii? E vorba de o mare lege istorică, ce descrie dezvoltarea spiritului uman : toate ramurile cunoaşterii umane şi, în consecinţă, omenirea însăşi, parcurg trei stadii numite *teologic, metafizic* şi *pozitiv.* Spiritul uman, crede Comte, trece mai întîi prin etapa teologică, în care atribuie unor agenţi divini (Zeus, Poseidon) toate evenimentele universului, apoi prin momentul metafizic, cînd explică lucrurile prin abstracţiuni („virtutea adormitoare" a opiului) şi ajunge în cele din urmă la stadiul pozitiv, cînd renunţă la căutarea „de ce"-ului : „cum" ia locul lui „de ce". Este domnia legii ştiinţifice, a relaţiei constante între fenomene. Spiritul se mărgineşte să stabilească relaţii pozitive şi relative între fapte.

> „În stadiul teologic, spiritul uman, îndreptîndu-şi în esenţă cercetările spre natura internă a fiinţelor, spre cauzele prime şi finale ale tuturor efectelor pe care le suportă, într-un cuvînt, spre cunoştinţele absolute, îşi reprezintă fenomenele ca fiind produse de acţiunea directă şi continuă a unor agenţi supranaturali mai mult sau mai puţin numeroşi, a căror intervenţie arbitrară explică toate anomaliile aparente ale universului.
> În stadiul metafizic, [...] agenţii supranaturali sînt înlocuiţi de forme abstracte, adevărate entităţi [...] inerente diverselor fiinţe ale lumii şi concepute ca fiind capabile să genereze prin ele însele toate fenomenele observate, a căror explicaţie constă atunci în a atribui fiecăruia entitatea corespunzătoare.
> În sfîrşit, în stadiul pozitiv, spiritul uman, recunoscînd imposibilitatea de a obţine nişte noţiuni absolute, renunţă să mai caute originea şi destinaţia universului şi să descopere cauzele interne ale fenomenelor, pentru a se dedica exclusiv descoperirii legilor lor efective, adică relaţiilor lor invariabile de succesiune şi de similitudine, prin folosirea combinată a raţionamentului şi a observaţiei." (Comte, *Cours de philosophie positive*, Garnier, p. 4)

– *Pozitivismul nu este totuna cu scientismul.* Astfel, în acest moment al secolului al XIX-lea, cînd ştiinţa cunoaşte un mare avînt, se iveşte ideea unei raţiuni strict pozitive, urmărind doar să înţeleagă mecanismul

fenomenelor cu ajutorul legilor ştiinţifice. Raţiunea sau spiritul pozitiv renunţă la căutarea cauzelor, pentru a se ocupa numai de legile naturii. Se conturează astfel o *ratio* antimetafizică, o facultate de a raţiona ce se dezvoltă discursiv în interiorul faptelor şi se mulţumeşte să elaboreze legile efective care guvernează aceste fapte, cu ajutorul observaţiei şi al raţionamentului. Această gîndire pozitivă va da repede naştere scientismului, care marchează cea de a doua jumătate a secolului, fără însă a se confunda cu pozitivismul. Ce desemnează scientismul? O doctrină conform căreia ştiinţa şi raţiunea ştiinţifică sînt singurele norme ale valorilor şi vor explica într-o bună zi lumea în totalitatea ei. Or, spiritul pozitiv nu este scientist şi implică iraţionalul spiritului. De unde dezvoltările religioase ale doctrinei lui Comte. În ansamblu, pozitivismul este mai deschis decît scientismul. În timp ce acesta din urmă respinge adesea filosofia, Comte, mult mai lucid, vede în filosof un „specialist al generalităţilor" menit să unifice o ştiinţă cel mai adesea dispersată.

■ Cultul Omenirii

Pe baza legii celor trei stări, Comte a elaborat un sistem grandios al cunoştinţelor umane. Ştiinţa cea mai avansată este astronomia, întemeiată ea însăşi pe matematică. Ştiinţa care încununează ansamblul sistemului este sociologia, aflată încă în faza de bîlbîieli. Pozitivismul se prelungeşte astfel într-o teorie a societăţii. Comte, **părintele sociologiei** (el a inventat cuvîntul) vede în individ o abstracţie şi se opune individualismului, tendinţă legată, în opinia sa, de spiritul metafizic care dizolvă şi distruge, în timp ce spiritul pozitiv construieşte : el este, în mod nemijlocit, social. Împăcînd ordinea şi progresul, cuvinte cheie ale sociologiei comtiene, spiritul pozitiv va transforma societatea, sprijinindu-se pe o alianţă între proletari şi filosofi, aşa cum prevesteşte *Discursul asupra spiritului pozitiv* (1844).

De aici **ideea de omenire**, prezentă deja în secolul precedent, şi care devine pivotul gîndirii lui Comte. Ea desemnează o mare Fiinţă, totalitatea fiinţelor umane trecute, prezente şi viitoare ; retrăind în fiecare generaţie, alcătuită din mai mulţi morţi decît vii, ea reprezintă o totalitate din care facem cu toţii parte. Religia Omenirii şi cultul ei desăvîrşesc sociologia şi morala. De altfel, *Sistemul de politică pozitivă* se subintitulează *Tratat de sociologie pentru instituirea religiei Omenirii.*

■ **Concluzie**

Deşi s-a bucurat de atuurile religiei Omenirii, raţiunea pozitivă a lui Comte a dus pînă la capăt demersul raţiunii empirice, iniţiat de empiriştii englezi la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. De altfel, Comte vede în Hume predecesorul propriilor sale idei. Dintr-un anumit unghi, Comte îl prelungeşte de asemenea pe Kant, cu al său inaccesibil lucru în sine : absolutul ne este interzis pe vecie, numai fenomenele pot constitui un temei solid al activităţii spiritului uman.

Filosofia lui Auguste Comte reprezintă aşadar un element decisiv în evoluţia ideilor din secolul al XIX-lea, idei care, afirmă Comte, guvernează lumea.

7.3.2. Marx şi critica la adresa capitalului

■ **O viaţă de proscris revoluţionar**

Născut la Trier, în Renania prusacă, Karl Marx studiază dreptul şi filosofia, susţinîndu-şi doctoratul cu o teză despre Democrit şi Epicur. Devine ziarist şi redactor la ziarul liberal „Gazeta renană", interzis curînd de cenzură. În 1843 se căsătoreşte cu Jenny von Westphalen, descendenta unei familii aristocratice şi se mută la Paris, unde editează „Analele germano–franceze" şi îl întîlneşte pe Engels, fiul unui industriaş, de care îl va lega o prietenie pe viaţă şi o colaborare neîntreruptă. Împreună cu Engels, Marx scrie *Manifestul Partidului Comunist* (1848), după ce în 1847 aderase la *Liga comuniştilor* şi fusese autorul sloganului acesteia : „Proletari din toate ţările, uniţi-vă!" Expulzat din Franţa, se stabileşte la Bruxelles.

Dar locul ultimului său exil, definitiv de această dată, este Londra (1849), unde va trăi în mare sărăcie, în pofida ajutorului oferit de Engels. Redactează lucrări de economie şi scrie volumul I din *Capitalul* (1867). Activează în cadrul Internaţionalei I, creată în 1864, opunîndu-se partizanilor lui Bakunin şi Proudhon.

Jenny moare la sfîrşitul anului 1881. Karl Marx se stinge la rîndul său în martie 1883, iar Engels îi va supravieţui pînă în 1895.

■ **O utopie ştiinţifică**

„Filosofii nu au făcut decît *să interpreteze* lumea în diferite moduri ; important este însă a o schimba" (Marx, *Teze despre Feuerbach* în

Despre religie, Culegere de texte şi studiu introductiv de Petru Berar, Bucureşti, Editura politică, 1974, p. 244).

Filosofia lui Marx vizează acţiunea şi nu speculaţia. Gîndirea sa socială se pretinde ştiinţifică, întemeindu-se pe observaţie şi pe realitatea societăţilor omeneşti, precum şi pe cercetarea legilor evoluţiei lor. După Marx, ceea ce determină societatea este starea sistemului său de producţie, întrucît ea defineşte crearea şi repartizarea bogăţiilor, şi nu organizarea sa politică, juridică sau religioasă, care nu reprezintă decît reflectarea vizibilă a economiei. Or, în Europa occidentală, economia a ajuns la stadiul capitalist în care se opun două clase, cea a burghezilor posesori ai mijloacelor de producţie şi cea a proletarilor care nu dispun decît de forţa lor de muncă. Această societate capitalistă reprezintă ultima fază a preistoriei omului. Proletariatul, condamnat la suferinţă, va fi motorul transformării care îl va face să intre în istorie, transformare ce se va realiza în comunism. Atunci va dispare alienarea socială, economică şi religioasă a omului, care va putea să-şi aproprieze adevărata esenţă. Aceasta este viziunea, escatologică, a lui Marx.

În realitate, doctrina marxistă este şi ea tot o utopie, însă consecinţele sale asupra evoluţiei secolului XX au fost considerabile.

■ Umanismul

Marx dezvoltă astfel un ansamblu de idei — *umanism, istorie, comunism, alienare* etc.— ce vor dobîndi o forţă extraordinară în secolele XIX şi XX. Devine evident, o dată cu Marx, că ideile acţionează cu o energie extraordinară. Da, viaţa ideilor se desfăşoară într-o mişcare infinită.

Manuscrisele economico–politice din 1844, dar şi alte scrieri ale lui Marx, îndeosebi operele de tinereţe, afirmă ideea unui **socialism asociat cu umanismul** şi cu înflorirea omului prin mijlocirea istoriei. Ce desemnează istoria? O producere a omului de către el însuşi. Această producere lasă deoparte anumite forţe umane, care devin astfel **alienate** : omul nu se poate recunoaşte pe sine în faţa totalităţii operelor sale, care îi scapă şi iau o formă ce îi este străină. Deposedat de sine şi de esenţa sa, omul este alienat în puterile economice (capitalul) sau religioase (Dumnezeu), care îl depăşesc şi îi scapă. Înaintea lui Marx, Feuerbach arătase că Dumnezeu revelează inumanitatea speciei umane : dacă Dumnezeu se îmbogăţeşte, omul sără-

ceşte. Marx vede totodată în Dumnezeu realizarea fantastică a fiinţei umane, aceasta din urmă proiectîndu-şi visele în Absolut şi alienîndu-se în el :

> „Religia este doar soarele iluzoriu care se mişcă în jurul omului atîta timp cît el nu se mişcă încă în jurul lui însuşi" (Marx, *Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului*, în *Despre religie*, trad. rom. cit., p. 58).

Omul trebuie să-şi recupereze forţele alienate, într-un proces social, economic, religios care este comunismul. Astfel încît acesta din urmă desemnează mult mai mult decît o doctrină economică întemeiată pe dispariţia proprietăţii private a mijloacelor de producţie. Întruchipînd destinul omului ce îşi regăseşte adevărata esenţă, el devine una cu *umanismul*. Cu Marx, mişcarea umanistă ivită în Renaştere atinge un punct culminant : comunismul este legat de ideea unei omeniri împăcate cu sine şi eliberată de alienare.

■ Comunismul

> „Comunismul ca suprimare pozitivă a *proprietăţii private* — această *autoînstrăinare* umană — şi deci ca apropriere reală a esenţei umane de către om şi pentru om ; aşadar, ca o reîntoarcere completă şi conştientă, ce conservă întreaga bogăţie realizată de dezvoltarea de pînă acum a omului pentru sine la starea sa de om *social*, adică de om uman... Acest comunism, ca naturalism desăvîrşit = umanism ca umanism desăvîrşit = naturalism ; el este *adevărata* rezolvare a conflictului dintre om şi natură şi dintre om şi om, adevărata soluţionare a conflictului dintre existenţă şi esenţă, dintre obiectualizare şi autoafirmare, dintre libertate şi necesitate, dintre individ şi specie" (Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1844,* Al treilea manuscris, trad. rom. de Vasile Dem. Zamfirescu, Bucureşti, Editura politică, 1987, p. 90).

Comunismul marxist e legat aici nu numai de *umanism*, ci şi de *naturalism* : departe de a se opune omului şi naturii, Marx integrează omul în natură şi îl împacă cu ea.

■ Istorie şi dialectică

Marx reflectează de asemenea asupra devenirii istorice : el consideră că *istoria* apare în momentul cînd încetează dominaţia unei clase asupra unei alte clase, cînd omul iese din *preistoria* omenirii. În aceasta constă misiunea

proletariatului. Numai socialismul şi comunismul ne pot face să ajungem la istorie. Astfel, istoriei hegeliene, spiritualiste, îi urmează istoria marxistă care reflectă evoluţia materială şi economică printr-un **proces dialectic.**

Căci Marx este şi moştenitorul dialecticii hegeliene, pe care o „repune în picioare". Într-adevăr, Marx admite abordarea contradicţiilor în unitatea lor, dar o integrează într-o perspectivă materialistă : ideile nu fac altceva decît să reflecte lumea materială şi economică. E vorba, ca la Hegel, de a stabili care sînt contradicţiile şi de a le depăşi, însă **contradicţiile sînt mai întîi materiale** şi provin din viaţa socială a oamenilor, nefiind pur conceptuale.

Astfel, cu Marx, socialismul devine *umanism*, făgăduinţă a mîntuirii, escatologie. În centrul doctrinei sale se află omul, un om care tinde să se elibereze prin dialectica istorică. Ideea unei reapropriei a forţelor umane alienate va însufleţi şi va marca viaţa gîndirii pînă la mijlocul secolului XX, după care va dispărea.

■ Materialismul istoric

O altă idee care va juca rolul de motor în secolul XX va fi aceea de **materialism istoric**, ştiinţa formaţiunilor sociale, ştiinţa legilor evoluţiei sociale. Principiile sale fundamentale? Structura economică explică structura ideatică şi intelectuală a societăţii, societate al cărei nucleu activ şi dinamic este **lupta de clasă.** Acest conflict esenţial va dura pînă la instaurarea societăţii fără clase. Materialismul istoric, aşa cum îl concep Marx şi Engels (care este creatorul termenului), constituie o disciplină deschisă : nimeni nu poate prezice viitorul iar revoluţia, precum şi transparenţa viitoare a istoriei, nu sînt niciodată garantate. Istoria nu este *în mod necesar* locul unde sensul, întotdeauna imprevizibil, trebuie să se manifeste.

La fel, **ştiinţa economiei** elaborată de Marx începînd din 1844, cu conceptele sale precum *clasă, raporturi de producţie, forţe de producţie, capital, plusvaloare*, trebuie înţeleasă ca un ansamblu de *modele* economice utile proiectului de transformare a lumii.

■ Concluzie : o putere infinită de mobilizare

Astfel, gîndirea lui Marx se înscrie perfect în secolul său, care este acela al triumfului istoriei şi al raţiunii ştiinţifice. Reluînd dinamismul gîndirii hegeliene, însă renunţînd la fundamentul său spiritualist în favoarea unei

temelii materialiste, Marx ne deschide perspectiva unui destin liniştit al omenirii. Gîndirea sa a exercitat o influenţă imensă în toate domeniile cunoaşterii şi ale practicii, fie că e vorba de *istorie,* de *sociologie*, de *economie* sau de *politică*. Luînd apărarea muncii şi a celor exploataţi împotriva capitalului şi a posesorilor săi, ea a generat o imensă putere de mobilizare care a zguduit lumea secolului XX.

În plan propriu–zis filosofic, Marx a fost, înaintea lui Freud, un mare gînditor care a demistificat conştiinţa imediată a oamenilor, gîndirea religioasă etc. El este, cum a spus Paul Ricoeur, un maestru al „suspiciunii".

7.4. Două forme ale individualismului

7.4.1. Tocqueville

■ Un aristocrat liberal

Alexis de Tocqueville (1805–1859), al cărui tată a scăpat de ghilotină datorită căderii lui Robespierre, face studii de drept şi, devenit magistrat, e însărcinat să cerceteze sistemul penitenciar din Statele Unite. Rămîne acolo un an (1831–1832), studiind mai ales moravurile şi instituţiile americanilor : această naţiune unde se dezvoltă o egalitate şi o libertate datorate îndeosebi absenţei unor caste şi forme de organizare fixate de o îndelungată istorie, îl pasionează prin originalitatea ei. La întoarcerea în Franţa scrie *Despre democraţie în America* (1835–1840), operă care îl face celebru. În 1837 începe o carieră politică şi va fi ministru al Afacerilor externe în 1849, dar renunţă la viaţa publică după lovitura de stat din 2 decembrie 1851, căreia i se opune. Publică *Vechiul Regim şi Revoluţia* (1856) şi moare la Cannes în 1859.

■ Democraţia ca dictatură blîndă

Foarte repede, evenimentele revoluţionare l-au condus pe Tocqueville — în pofida originii sale aristocratice — la convingerea că evoluţia societăţilor le îndreaptă ineluctabil spre democraţie. Aceasta este înţeleasă de Tocqueville ca o stare socială egalitară sau, mai exact, ca percepţia

egalitară a raporturilor sociale, ele însele inegalitare. Astfel relația stăpîn/slugă, inegalitară prin natura ei, este percepută totuşi ca egalitară dacă rezultă dintr-un acord liber consimțit, ceea ce implică o posibilă răsturnare a relației : stăpînul şi sluga nu sînt egali, dar ar putea fi. Tocqueville reflectează deci asupra condițiilor care permit să se împace egalitatea cu libertatea şi găseşte în Republica americană paradigma acestui tip de societate, unde relațiile ierarhice nu rezultă din stratificările istorice, ci din activitatea oamenilor. Al doilea volum din *Despre democrație în America*, apărut în 1840, teoretizează această analiză a democrației.

Ce descoperă Tocqueville? Într-o analiză pătrunzătoare şi corozivă a moravurilor şi a instituțiilor din Statele Unite, el ne arată că acestea rezultă dintr-un **consens social egalitar.** Întrucît cercetarea unei societăți unde toți sînt egali conduce la dezvoltarea unei multitudini de societăți umane din ce în ce mai reduse şi, în final, la un individualism generalizat, societatea egalitară întîmpină două riscuri majore. Mai întîi, acela al anarhiei, care poate fi uşor evitat. Riscul esențial pentru democrațiile egalitare rezidă în despotismul insidios. Anumiți indivizi din ce în ce mai izolați şi mai slabi se află față în față cu o organizare statală care, însărcinată să garanteze o egalitate cît mai perfectă posibil între cetățeni, dobîndeşte treptat o putere aproape nelimitată, în detrimentul unei **societăți atomizate.** Garantînd o fericire alcătuită din satisfacții mărunte lipsite de măreție morală şi dintr-un sentiment de securitate, acest stat îngrădeşte indivizii printr-o multitudine de legi şi de regulamente care îi aservesc mai sigur decît ar face-o forța brutală. Astfel se naşte **despotismul blînd al majorității**, într-o căutare din ce în ce mai obsedantă a egalității, care se impune prin intermediul statului :

> „Vreau să-mi imaginez care ar putea fi noile trăsături ale despotismului în lume : văd o mulțime nenumărată de oameni asemănători şi egali care se ocupă fără încetare de ei înşişi pentru a-şi procura nişte plăceri mărunte şi vulgare, cu care îşi umplu sufletele. Stînd deoparte, fiecare dintre ei este străin destinului celorlalți : întreaga specie umană se reduce pentru ei la copiii şi prietenii lor. [...]
>
> Deasupra lor se ridică o putere imensă şi tutelară, care îşi asumă în exclusivitate sarcina de a le asigura plăcerea şi de a veghea asupra lor. Este o putere absolută, amănunțită, regulată, prevăzătoare şi blîndă. Ar semăna cu puterea paternă dacă, asemenea ei, ar urmări să pregătească oamenii pentru vîrsta virilă ; dar ea nu urmăreşte, dimpotrivă, decît să-i fixeze irevocabil în copilărie :

e de acord cu bucuria cetățenilor, cu condiția ca aceştia să nu facă altceva decît să se bucure. Îi ajută cu plăcere să fie fericiți ; însă vrea să fie singurul agent al fericirii şi singurul arbitru : veghează la securitatea lor, le prevede şi le asigură nevoile, le facilitează plăcerile, le conduce principalele afaceri şi întreprinderi, le reglementează succesiunile, le împarte moştenirile ; e capabilă de orice pentru a-i scuti de osteneala de a gîndi şi de dificultatea de a trăi. [...] După ce a luat astfel în mîinile sale puternice fiecare individ şi l-a plămădit cum a vrut, suveranul îşi întinde braţele asupra întregii societăți : o acoperă cu o reţea de mici reguli complicate, minuţioase şi uniforme, din care nici chiar spiritele cele mai originale şi sufletele cele mai tari nu se pot desprinde pentru a depăşi mulţimea [...] ; în sfîrşit, reduce fiecare naţiune la o turmă de animale timide şi harnice, al căror conducător este păstorul" (Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Garnier–Flammarion, t. 2, p. 385).

Viziunea lui Tocqueville este de-a dreptul surprinzătoare : nu ne duce ea oare cu gîndul la epoca noastră, la acest sfîrşit de secol XX?

7.4.2. Stirner şi Unicul

■ Viaţa

Max Stirner (1806–1856), pe numele său adevărat Johann Caspar Schmidt, născut la Bayreuth, urmează cursurile lui Hegel la universitatea din Berlin. În 1842 frecventează grupul „tinerilor hegelieni" de stînga, unde îi întîlneşte pe Marx şi Engels. În 1845 publică *Unicul şi proprietatea sa.* Moare în 1856 într-o mizerie cumplită.

■ Furia Eului

Stirner a împins pînă la limita extremă ideea de Individ. Numai Eul, Unicul contează, deoarece nimic nu se poate compara cu el. Desigur, există unele analogii, pur conceptuale, cu ceilalți. Dar, pentru Eu, nu există altă realitate decît el însuşi. Doar Eul, această energie prodigioasă, ireductibilă la un concept, este pozitiv :

„Mă consider unic! Există unele *analogii* între mine şi ceilalți, dar acest lucru nu e important decît pentru comparaţie şi reflecţie ; de fapt, eu sînt incompa-

rabil, unic. Trupul meu nu este trupul lor, spiritul meu nu este spiritul lor ; dacă le rînduiți în niște categorii generale precum «Trupul, Spiritul», nu faceți decît să vă exprimați *gîndurile* voastre, care nu au nimic comun cu trupul *meu* și cu spiritul *meu* și nu pot avea nici cea mai mică pretenție de a-mi impune o «vocație»" (Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Pauvert, p. 126).

Drept urmare, orice instituție, orice idee, într-un cuvînt, orice putere care ar putea-o diminua pe aceea a Eului, trebuie respinsă. Stirner combate cu violență Statul, Biserica, Dreptul, Omenirea, proprietatea privată și colectivă, liberalismul, creștinismul etc. E vorba de un anarhism ferm. În aceste condiții, totul poate deveni proprietatea sa :

„S-a crezut întotdeauna că mi s-a dat o destinație ce îmi este exterioară, și astfel s-a ajuns în cele din urmă să fiu implorat să fiu uman și să acționez omenește, pentru că Eu = Om. [...] Însă Eu nu sînt un «eu» printre alți «eu», eu sînt singurul Eu, eu sînt Unic. Și nevoile mele, acțiunile mele, totul în Mine este unic. Prin simplul fapt că sînt acest Eu unic, transform totul în proprietatea mea, doar acționînd și dezvoltîndu-mă. Nu ca Om mă dezvolt și nu dezvolt Omul : pe Mine mă dezvolt. Acesta este sensul Unicului" (*ibid.*, p. 328).

Respingînd toate servituțile, omul este elanul creator ce se întemeiază pe nimicul fondator. Ieșit din nimic, Unicul nu poate decît să se întoarcă în nimic. Individul, Eul, sau indicibilul neant :

„Dacă îmi întemeiez cauza pe Mine, Unicul, ea se bazează pe creatorul său efemer și perisabil care se devorează pe sine, iar eu pot să-mi spun : mi-am întemeiat cauza pe Nimic" (*ibid.*, p. 333).

Astfel se încheie unica lucrare a lui Stirner : la capătul Individului, al Eului, Nimicul.

8. Vestitorii secolului XX : Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche

8.1. Introducere : amurgul idolilor?

Ajungem acum la marile modele „atipice" ale secolului al XIX-lea, care anunță calea, paradoxurile şi repunerile în discuție din secolul XX. Într-adevăr, secolul al XIX-lea nu este numai perioada istoriei şi a sistemului, a vastei sinteze ce totalizează experiența spirituală. Nu este doar secolul ştiinței victorioase, al certitudinii valorii adevărului ştiințific, ci şi acela al absoluturilor sfărîmate.

Aşa cum vom vedea, Schopenhauer, Kierkegaard şi Nietzche distrug absoluturile. Toate acestea anunță epoca noastră şi îi trasează căile. Are loc o lentă dezagregare a fundamentelor gîndirii.

8.2. Schopenhauer

8.2.1. Biografia

„Viața este o problemă grea, am hotărît să mi-o petrec pe a mea reflectînd asupra ei" : astfel şi-a definit Schopenhauer vocația, la douăzeci şi trei de ani.

Arthur Schopenhauer (1788–1860) şi-a format viziunea despre condiția umană, alcătuită din suferință şi din plictis, în timpul călătoriilor pe care le-a făcut, ca adolescent, prin Europa. Îşi abandonează studiile comerciale pentru cele de medicină şi, în cele din urmă, de filosofie. În 1813 descoperă brahmanismul şi buddhismul, care vor avea o influență puternică asupra genezei operei schopenhaueriene. După ce îşi susține teza de doctorat despre *Rădăcina cvadruplă a principiului rațiunii suficiente*, profesează fără succes la Berlin, în 1820, şi renunță la învățămînt din lipsă de auditori ; alesese, într-adevăr, aceleaşi ore de curs cu Hegel. Principala sa lucrare, *Lumea ca voință şi reprezentare* (1818) trece neobservată, la fel şi *Cele două probleme fundamentale ale eticii* (1841). Începînd din 1840, se constituie totuşi un mic grup de discipoli fervenți. *Parerga* şi

Paralipomena (1851) îl fac celebru peste noapte. Discipolii vin în goană la Frankfurt. Moare în 1860, în plină glorie.

8.2.2. Suferința vieții

Filosofia lui Schopenhauer nu se încadrează în nici unul din curentele majore ale secolului al XIX-lea. Pornind de la **o metafizică a voinței,** el clădește o înțelepciune : condiția umană, alcătuită din suferințe generate de o nepotolită voință–de–a–trăi, nu-și va găsi mîntuirea decît în renunțarea la această voință. Așadar nu rațiunea și avatarurile sale istorice sau pozitiviste pun în mișcare gîndirea lui Schopenhauer, ci o **filosofie a existenței,** asemenea aceleia pe care o va dezvolta mai tîrziu secolul XX.

Ce este prin urmare această voință–de–a–trăi, atît de importantă în gîndirea sa? Pentru Schopenhauer, voința desemnează o putere *oarbă,* fără origine, fără scop și fără semnificație, un elan atotputernic ce sălășluiește în toate lucrurile, însuflețite sau neînsuflețite, din univers. Indivizii sînt mînați fără încetare de o voință–de–a–trăi lipsită de finalitate. Astfel, viața nu are nici un sens și se menține fără nici un motiv. Deci orice experiență se dovedește a fi suferință și disperare, pentru că **principiul voinței–de–a–trăi este lipsa,** lipsă ce caracterizează o dorință ce nu cunoaște odihna ; voința–de–a–trăi este obîrșia suferinței radicale inerente existenței :

> „Orice dorință ia naștere dintr-o lipsă, dintr-o stare care nu se satisface, deci suferința există atîta timp cît dorința nu este satisfăcută. Or, nici o satisfacție nu este de durată [...]. Peste tot vedem dorința oprită, peste tot ea este în luptă, deci întotdeauna în starea de suferință ; pentru acțiune nu există capăt ; deci nici pentru suferință nu există măsură, nu există sfîrșit" (Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare,* vol. I, Cartea a patra, § 56, trad. rom. de Emilia Dolcu, Viorel Dumitrașcu, Gheorghe Puiu, Iași, Editura Moldova, 1995, p. 333).

Schopenhauer ne apare deci ca un **pesimist,** cel mai mare pesimist din secolul al XIX-lea :

> „Unii au protestat împotriva caracterului deprimant și dezesperant al filosofiei mele. Singurul motiv al acestui protest este totuși doar faptul că în loc să spun povestea unui infern viitor ca plată pentru greșelile noastre, eu am arătat că însuși locul păcatului, lumea, are deja ceva infernal în ea ; [...] Și tocmai după

> această lume, după această adunătură de indivizi căzuți pradă chinurilor și angoaselor care nu supraviețuiesc decît sfîșiindu-se unii pe alții, în care, ca urmare, fiecare animal feroce este mormîntul viu a mii de alte animale [...], în care apoi prin cunoștere crește capacitatea de a simți suferința, pînă la om unde ea atinge gradul cel mai înalt, grad cu atît mai ridicat cu cît omul este mai inteligent, tocmai după această lume au vrut unii să clădească sistemul optimismului" (Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. III, Supliment la Cartea a patra, cap. XLVI, trad. rom. cit., p. 389).

Deci viața este **suferință**, produs al unei dorințe niciodată satisfăcute, structură profundă a existenței. Durerea morală e permanentă : ea nu tinde spre nimic, nici spre fericire, nici spre împăcare, nici spre progres. Numai suferința e pozitivă : fericirea, moment fugitiv, e lipsită de orice pozitivitate :

> „Orice fericire este negativă, fără nimic pozitiv ; ca urmare, nici o satisfacție, nici o mulțumire nu pot fi de durată ; în fond, ele nu sînt decît încetarea unei dureri sau a unei lipse și, pentru a le înlocui pe acestea din urmă, ceea ce va veni va fi în mod inevitabil o suferință nouă sau o *apatie*, o așteptare fără obiect, plictisul" (Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. I, Cartea a patra, § 58, trad. rom. cit., p. 344).

8.2.3. Plictis și neant

Perpetuă, lipsită de finalitate, absurdă : așa se prezintă suferința. Iar dacă omul reușește vreodată să-și satisfacă dorințele, atunci se instalează plictisul. Astfel oscilăm, ca un pendul, de la suferință la plictis. Cele care alternează sînt suferința dorinței și suferința plictisului, acel plictis ce ne dezvăluie neantul condiției noastre. Întreaga nefericire a vieții se află între aceşti doi poli.

Plictisul semnifică, într-adevăr, absența, vidul și neființa, la care trimite prin esența sa. „Viața adevărată e absentă", spunea Rimbaud (*Une saison en enfer*). Cu mult înaintea lui Schopenhauer, Pascal a descris și analizat plictisul ca experiență metafizică în care omul își descoperă vacuitatea. Schopenhauer spune la rîndul său : „Dacă voinței îi lipsește obiectul, dacă o bruscă satisfacție îndepărtează orice motiv de a dori, [oamenii] cad imediat într-un vid înfricoșător, în plictiseală" (*Lumea ca voință și reprezentare*, Cartea a patra, § 57, trad. rom. cit., p. 335). Numai durerea este pozitivă, tot restul e negativ. Cu plictiseala, *așteptare fără obiect*, ne

aflăm în posesia uneia dintre cheile experienței pesimiste, căci ea ne aduce aproape de hotarele acestui nimic, acestui neant care este ultimul cuvînt al înțelepciunii. Prin plictiseală se creează o cale spre certitudinea că nimic nu are sens. Plictiseala reflectă identitatea moartă a tot ce există, *oprirea*, repetiția zadarnică și eternă a aceluiași, identitatea vidă.

8.2.4. O înțelepciune a mîntuirii

Cum putem scăpa, la urma urmei, de suferință și de voința care o generează? Mai întîi, prin artă. În jocul tragic al vieții, ea ne smulge din coșmarul existenței, deturnîndu-ne de la voința–de–a–trăi, izvor al durerii. Dar e vorba doar de un răgaz, iar mîntuirea trebuie căutată în altă parte :

> „Odată determinați, de speculațiile noastre, să vedem sfînțenia perfectă în negarea și sacrificarea oricărei voințe, odată eliberați datorită acestei convingeri, de o lume a cărei întreagă esență se reduce pentru noi la durere, ultimul cuvînt al înțelepciunii nu constă de acum, pentru noi, decît în a ne cufunda în neant" (Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare,* vol. I, Cartea a patra, § 71, trad. rom. cit., pp. 438–439).

Iată așadar sfîrșitul pe care ni-l propune Schopenhauer, ajuns la capătul lucrării sale. Căci pentru a pune capăt suferințelor provocate de voința–de–a–trăi, trebuie s-o anihilăm pe aceasta din urmă, s-o distrugem : atunci negarea voinței–de–a–trăi ne conduce spre neant. Voința–de–a–trăi se revoltă însă împotriva neantului, provocîndu-ne starea de anxietate. Meditația reprezintă

> „cel mai bun mijloc de a înlătura sumbra impresie pe care ne-o produce neantul, acest neant de care ne temem așa cum copiii se tem de întuneric ; este mai bine așa decît să ne înșelăm groaza, cum fac hindușii, cu mituri și cuvinte goale de sens, precum topirea în Brahma sau Nirvana buddhiștilor. Noi ceilalți mergem cu îndrăzneală pînă la capăt ; pentru cei pe care Voința încă îi animă, ceea ce rămîne după suprimarea totală a Voinței este într-adevăr neantul. Dar, invers, pentru cei care au convertit și au abolit Voința, neantul este lumea noastră prezentă, această lume atît de reală cu toți sorii ei și cu toate Căile lactee ale sale" (*ibid.,* trad. rom. cit., p. 442).

Astfel, la capătul demersului său, Schopenhauer vede deschizîndu-se o poartă spre un univers pe care nu ni-l descrie.

8.2.5. Concluzie

Pesimismul radical al lui Schopenhauer a influenţat mai ales lumea artei, îndeosebi literatura. **Filosofia sa existenţială tragică** i-a marcat profund pe Wagner, Maupassant, Tolstoi, Kafka, Proust şi mulţi alţii. În domeniul filosofiei, Nietzsche, Freud, Heidegger se revendică de la el, chiar dacă Nietzsche a sfîrşit prin a-l recuza.

Ca şi la Hegel, lumea e însufleţită de o putere spirituală. Dar pe cînd la Hegel, şi la ceilalţi gînditori ai secolului său, e vorba de Raţiunea prevăzută cu o finalitate, raţiune la care omul participă chiar dacă e doar instrumentul ei, Schopenhauer nu sesizează decît o forţă oarbă şi lipsită de finalitate acţionînd în univers. Progres, istorie, fericire : gîndirea sa ignoră complet aceste concepte fundamentale ale secolului al XIX-lea, legate, toate, de raţiune. Astfel filosofia lui Schopenhauer anunţă primele defecţiuni în edificiul raţiunii triumfătoare.

8.3. Kierkegaard

8.3.1. Un gînditor religios

Søren Kierkegaard (1813–1855), născut la Copenhaga, într-o familie protestantă austeră obsedată de ideea păcatului, îşi începe studiile de teologie în 1830. Bogat (îi va trebui întreaga viaţă pentru a-şi cheltui averea), duce o viaţă de estet şi de dandy. În 1837 o întîlneşte pe Regine Olsen, se logodeşte în 1840, apoi rupe logodna în 1841, aparent fără nici un motiv.

De acum înainte se dedică scrisului. În afara unui mare număr de lucrări religioase, operele sale sînt îndreptate în principal împotriva sistemului hegelian şi a religiei oficiale. Să citäm *Ori/Ori* (1843), *Frică şi cutremur* (1843), *Fărîme filosofice* (1844), *Conceptul de anxietate* (1844) *Post–Scriptum neştiinţific conclusiv la Fărîme filosofice* (1846), *Boala de moarte* (1849). În aceste scrieri, Kierkegaard gîndeşte existenţa individuală şi personală în adevărul ei, în raport cu creştinismul. El protestează împotriva corupţiei clerului şi a bisericii oficiale. Moare în 1855, la 42 de ani, după ce a refuzat asistenţa „preoţilor funcţionari".

8.3.2. Contra lui Hegel şi a bisericii oficiale

Kierkegaard este **gînditorul existenţei individuale :** „Subiectivitatea este adevărul. Subiectivitatea este realitatea" (Kierkegaard, *Post–Scriptum aux Miettes philosophiques*, Gallimard, p. 230). Deci Hegel s-a înşelat : sistemul şi conceptul abstract nu pot explica existenţa, care este deschidere şi transcendenţă ; istoria, care nu face decît să producă un zgomot colectiv, este incapabilă să dezvăluie sensul lumii.

Dar Kierkegaard este de asemenea, şi mai ales, **un gînditor religios**. Cum poţi fi creştin? se întreabă el în *Fărîme filosofice* şi în *Post–Scriptum*. Copleşit de durere şi de anxietate, trebuie să regăseşti, implicîndu-ţi întregul dinamism al subiectivităţii, creştinismul originar ocultat de religia oficială şi de preoţii ei. În viziunea lui Kierkegaard, credinţa trăită reprezintă adevărata existenţă, care depăşeşte cu mult universul raţiunii. Credinţa şi existenţa nu pot fi explicate, ele ţin de experienţă şi de trăit.

8.3.3. Contra abstracţiei, existenţa

Dar despre ce existenţă este vorba? Despre trăitul individual sfîşiat de anxietate şi de suferinţă, care nu poate fi gîndit, nici „spus". Căci gîndirea abstractă, întemeiată pe generalităţi intemporale, goneşte existenţa din cîmpul ei.

Existenţa se defineşte ca subiectivitate, întrucît este vorba mai întîi de a găsi un adevăr care să fie ca atare pentru noi înşine, de a se înţelege pe sine în existenţă :

> „Singura realitate despre care o fiinţă existentă nu se mărgineşte a avea o cunoaştere abstractă este propria sa realitate, aceea că el există ; iar această realitate îl interesează în mod absolut. Exigenţa abstracţiei în privinţa sa este ca el să se dezintereseze pentru a putea *şti* ceva ; exigenţa eticii este ca el să aibă un interes infinit pentru existenţă" (Kierkegaard, *Post–Scriptum aux Miettes philosophiques*, Gallimard, p. 211).

Kierkegaard refuză deci abstracţia. Ce înseamnă a abstrage? *Abstracţia* desemnează operaţiunea prin care gîndirea elimină concretul, temporalitatea, trăitul individual, pentru a se cufunda în idealitatea conceptuală care exclude determinările concrete. Într-un pasionat strigăt anti–hegelian,

Kiérkegaard se revoltă împotriva insuficienţelor abstracţiei : ea elimină viaţa, concretul, existenţa ca atare :

> „Pentru că gîndirea abstractă este *sub speciae aeterni*, ea face abstracţie de concret, de temporal, de devenirea existenţei, de disperarea omului legat de existenţă printr-o îngemănare de etern şi de temporal" (*ibid.*, p. 201).

Gînditorul abstract se crede locatarul unui palat al ideilor, dar de fapt locuieşte într-o cocioabă, aceea a conceptului lipsit de viaţă şi densitate. Şi totuşi, rămîne un paradox de nerezolvat : cel ce gîndeşte există şi, în consecinţă, existenţa este afirmată în acelaşi timp cu gîndirea.

8.3.4. Contra sistemului şi istoriei

Kierkegaard atacă cu aceeaşi virulenţă sistemul şi istoria. *Sistemul*? **O îngrădire,** o lume închisă, integrînd toate adevărurile şi unificîndu-le. Dimpotrivă, existenţa este mişcare, viaţă, deschidere, ruptură, discontinuitate :

> „Un sistem al existenţei nu poate fi dat. Rezultă de aici că un astfel de sistem nu există? Nicidecum. Nu am afirmat acest lucru în cele ce precedă. Existenţa este ea însăşi un sistem — pentru Dumnezeu, însă nu pentru spiritul existent. Între a fi un sistem şi a fi închis există o corespondenţă, dar existenţa constituie tocmai opusul. [...] Existenţa este ceea ce serveşte drept interval, ceea ce ţine lucrurile separate, sistemul este închiderea, legătura perfectă" (Kierkegaard, *Post–Scriptum aux Miettes philosophiques,* Gallimard, p. 78).

Cît despre *Istorie*, ea îl desemnează la Hegel pe Dumnezeu, cel ce se face pe sine din toate contradicţiile vieţii, devenirea spirituală orientată spre transparenţă. Kierkegaard nu vede în această istorie universală decît un proces înşelător străin existenţei concrete, trăitului uman.

La urma urmei, cea condamnată de Kierkegaard este tot **abstracţia sistemului şi a istoriei.**

8.3.5. Kierkegaard, gînditor al individului

În opoziţie cu sistemul şi istoria, individul constituie adevăratul principiu al adevărului, el reprezintă realul. Pentru Kierkegaard, individul desem-

nează categoria creştină definitivă, opusă generalului, mulţimii, care nu sînt decît minciună. A deveni subiectiv şi **a se face pe sine individ** reprezintă cea mai înaltă datorie a omului :

> „Dacă aş cere să mi se pună o inscripţie pe mormînt, nu aş vrea o alta decît aceasta : «El a fost Individul» ; iar dacă acest cuvînt nu este încă înţeles, cu siguranţă va fi înr-o zi. [...] «Individul» : este categoria spiritului, a trezirii spiritului, cît se poate de opusă politicii [...], este categoria creştină decisivă ; şi la fel va fi pentru viitorul creştinismului" (*Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain,* în Kierkegaard, *Œuvres complètes,* Éditions de l'Orante, t. 16, p. 94, 97).

8.3.6. Stadiile pe drumul vieţii

Subiectivitatea existenţei individuale asumă anxietatea şi disperarea, care ne deschid calea spre Transcendent. Dar cum să ajungem la acest Transcendent? Depăşind, pe drumul vieţii, **stadiile estetic** şi **etic,** pentru a ajunge la **stadiul religios.** Stadiul estetic? E stadiul dorinţei de a ne bucura de plăceri, al imediatului şi al dorinţei : individul se împrăştie în clipă. Pentru Kierkegaard, întruchiparea desăvîrşită a acestei etape este Don Juan (din *Don Giovanni* de Mozart, operă pe care a văzut-o de cel puţin douăzeci de ori), în goana lui mortală spre o plăcere imediată, ce trebuie mereu reînnoită. În *stadiul* etic, individul, părăsind imediatul, îşi fixează drept obiectiv crearea propriei persoane : Kierkegaard arată superioritatea unei vieţi care, împlinindu-se în continuitate în raport cu o estetică a dispersării, se afirmă în seriozitate şi constrîngere. Căsătoria este expresia cea mai înaltă a eticului.

Dar dimensiunea derizorie a lucrurilor omeneşti nu dispare. De aceea, stadiul etic trebuie depăşit pentru a se ajunge în stadiul religios. Renunţînd la siguranţa oferită de stadiul etic, subiectul aderă la *paradoxurile* unui Dumnezeu devenit *Om,* la această absurditate a unui Dumnezeu etern născut în timp, în care sălăşluieşte adevărata credinţă. Deschiderea spre divin se produce prin anxietate, care educă existentul în profunzime. Credinţa este saltul în vid străbătînd *frica şi cutremurul.* Trebuie să credem, pentru că e absurd şi în virtutea absurdului. Astfel, creştinismul aduce cu sine scandalul şi disperarea, dar şi speranţa.

8.3.7. Concluzie

Post–Scriptum neştiinţific conclusiv la Fărîmele filosofice reprezintă manifestul filosofiei existenţiale : Kierkegaard se dovedeşte a fi **întemeietorul existenţialismului secolului XX,** fie el ateu sau creştin.

El exaltă individul, înscriindu-se astfel într-unul din curentele majore ale secolului său, curente pe care le respinge totuşi în ansamblul lor.

Heidegger a spus pe bună dreptate că Kierkegaard este „singurul gînditor pe măsura timpului său".

8.4. Nietzsche

8.4.1. Biografie

Friedrich Nietzsche s-a născut în 1844 la Rocken, lîngă Leipzig, dintr-un tată pastor. Face studii de filologie şi începe, în 1869, o carieră de profesor de filologie greacă la Universitatea din Basel.

Dar adevărata sa vocaţie este filosofia. Puternic influenţat de lectura lui Schopenhauer, publică în 1872 *Naşterea tragediei*, în care interpretează tragedia greacă în lumina filosofiei. Cartea îi este dedicată lui Richard Wagner, de care îl leagă la acea vreme o mare prietenie, pe care o va rupe în 1876. În 1879, bolnav, demisionează de la universitate şi călătoreşte în Elveţia, în Italia şi în sudul Franţei.

Începînd din 1878 publică mult : *Omenesc, prea omenesc (*1878*), Călătorul şi umbra sa* (1880), *Aurora* (1880–1881), *Ştiinţa voioasă* (1881–1882), *Aşa grăit-a Zarathustra* (1883–1885), *Dincolo de bine şi de rău* (1886), *Genealogia moralei* (1887). Anul 1888, care precedă prăbuşirea finală, este un an foarte fecund. Nietzsche scrie acum *Amurgul idolilor, Cazul Wagner, Antichristul, Ecce Homo*. Din 1884 pregăteşte lucrarea care va reprezenta încununarea gîndirii sale şi din care numeroase fragmente vor fi publicate în 1901 sub titlul *Voinţa de putere*.

În 1889, la Torino, se declanşează criza. Nietzsche este internat. Mama sa îl ia acasă şi, ajutată de sora filosofului, Elisabeth, îl îngrijeşte cu devotament. Nietzsche moare la Weimar în 1900. Elisabeth, căsătorită cu

un antisemit, îl va trăda, punîndu-i gîndirea în slujba extremei drepte şi a național–socialismului.

8.4.2. Filosoful voinței de putere

În centrul gîndirii lui Nietzsche se află *voința de putere.* Ce desemnează acest concept, care pare a indica o dorință nelimitată de putere? O forță dezlănțuită, un ocean de furie ce însuflețește universul în totalitatea sa, distrugînd fără încetare vechile structuri pentru a crea altele noi, generînd astfel o **perpetuă devenire.** Lume închisă, universul revine aşadar de o infinitate de ori în acelaşi punct. Aceasta este lumea voinței de putere şi a Eternei Reîntoarceri, o lume lipsită de sens, de justificare, de morală.

Voința de putere caracterizează de asemenea omul : este o forță creatoare şi distrugătoare, o facultate dinamică în forma sa cea mai înaltă, care creează şi dă. Cei animați de această voință sînt creatorii, maeştrii : în cazul lor, ea este însăşi mişcarea transcendenței creatoare şi semnifică plenitudinea spirituală şi supraabundența existențială. Prin ea, omul va distruge valorile lumii vechi pentru a se depăşi pe sine şi a da naştere supraumanului.

8.4.3. Sfîrşitul metafizicii şi al moralei celor slabi

Într-adevăr, voinței de putere i se opun metafizica, religia şi morala, care trebuie prin urmare distruse. Născute din suferința omului şi din oboseala sa de a trăi, metafizica şi religia devalorizează lumea sensibilă şi corpul, situînd adevărul într-o „lume de dincolo", o lume adevărată, stabilă şi permanentă, fie că e vorba de Ființă, de universul Esențelor sau de Dumnezeu. Valorile morale — binele şi răul, dreptul şi nedreptul — îşi au rădăcinile în **resentiment**, ranchiuna celor slabi, a spiritelor incapabile de a crea. Ridicînd la rangul de valori trăsăturile caracteristice ale slăbiciunii lor, negativul vieții lor, ei îşi iau revanşa împotriva creatorilor, a celor puternici : „Cei din urmă vor fi cei dintîi". **Sfîrşitul metafizicii şi distrugerea moralei vestesc nihilismul şi moartea lui Dumnezeu,** care constituie fundamentul istoriei secolului XX.

8.4.4. Ideea nihilismului şi moartea lui Dumnezeu

Nietzsche vesteşte moartea lui Dumnezeu :

„Cel mai de seamă eveniment din ultima vreme — că «Dumnezeu a murit» iar credinţa în Dumnezeul creştin a ajuns de necrezut — începe deja să-şi arunce primele umbre asupra Europei. Cel puţin pentru cei puţini, ai căror ochi, a căror *bănuială* din privire e destul de puternică şi subtilă pentru acest spectacol, pare să fi apus un soare, pare că o adîncă şi veche încredere s-a preschimbat în îndoială ; [...] Acest şir lung şi bogat de dărîmări, distrugeri, destrămări, răsturnări care ne stau în faţă, cine n-ar ghici astăzi destule despre ele, pentru a fi învăţătorul şi vestitorul acestei înfiorătoare logici a spaimei, profetul unei întunecări şi eclipse de soare, pobabil încă fără seamăn pe lume?“ (Nietzsche, *Ştiinţa voioasă*, trad. rom. de Liana Micescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 212).

Dar ce înseamnă moartea lui Dumnezeu, a Dumnezeului creştin, cum precizează Nietzsche? Sub efectul unui puternic curent istoric ce îşi are obîrşia în Lumini şi ajunge la ştiinţa pozitivă, trecînd prin Revoluţia franceză, valorile pozitivismului, ştiinţa, fericirea, progresul şi chiar socialismul se subsituie celor generate de credinţa în Dumnezeul pe care l-am ucis. Divinul, suprasensibilul au părăsit această lume. Atunci domnia absurdului, a nimicului, a dispariţiei sensului — nihilismul — pune stăpînire pe omenire, care nu mai găseşte în faţa ei decît o lume vidă şi deşartă.

Dar ce înseamnă în profunzime această moarte a lui Dumnezeu? În cultura de la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi chiar mai tîrziu, acest eveniment nu trebuie înţeles ca o simplă dispariţie, ci ca un asasinat de care se face răspunzătoare omenirea şi care exprimă întreaga noastră condiţie. Moartea lui Dumnezeu nu are în ea nimic anecdotic : ea dezvăluie noul destin al omului, într-o lume unde Dumnezeu nu-şi mai are locul.

Eliberat de vechile lanţuri, omul animat de voinţa de putere afirmă viaţa şi reintră în posesia corpului, denigrat de religie. El se poate atunci transcende, în lumea noastră, spre **supraom,** cel ce ajunge la afirmaţia creatoare, cel ce e capabil să suporte gîndul Eternei Reîntoarceri.

Cu toate acestea, moartea lui Dumnezeu generează şi „**ultimul om**“, cel ce nu caută decît sănătatea, siguranţa şi fericirea meschină, într-o lume lipsită de constrîngeri, unde nu mai există nici datorie, nici morală : acest

„ultim om" va popula timp îndelungat întreg pământul, pe care îl va invada treptat :

> „Omenirea nu înfăţişează vreo evoluţie către mai bine, mai puternic sau mai înalt, aşa cum se crede astăzi. «Evoluţia» nu este decît o idee modernă, adică o falsă idee. În privinţa valorilor sale, europeanul de astăzi a rămas mult sub europeanul Renaşterii, dezvoltarea în continuare nu este nicidecum o necesară înălţare, o creştere, o fortificare" (Nietzsche, *Antichristul,* trad. rom. de Vasile Muscă, Biblioteca Apostrof, 1996, p. 45).

Or, nici fericirea astfel concepută, nici progresul nu constituie scopul civilizaţiei pentru Nietzsche, care combate de asemenea ideea de egalitate afirmată de socialism. „O altă noţiune creştină, nu mai puţin năstruşnică, s-a infiltrat şi mai adînc în trupul modernităţii : noţiunea despre «*egalitatea sufletelor înaintea lui Dumnezeu*»" (Nietzsche, *Voinţa de putere*, trad. rom. de Claudiu Baciu, Bucureşti, Editura AION, 1999, p. 484).

8. 4.5. Declinul dialecticii

De unde îşi ia sensul existenţa omului? Din fidelitatea sa faţă de o voinţă de putere creatoare afirmativă. Or, pentru Hegel, însăşi viaţa spiritului se făureşte prin negativ. Acestei dialectici strîns legate de negativitate şi incapabilă să se proiecteze spre puterile afirmaţiei şi ale vieţii, i se opune forţa voinţei de putere.

Destrămînd astfel dialectica hegeliană, Nietzsche elimină noţiunea de istorie dialectică şi raţională.

8.4.6. Concluzie

Astfel, Nietzsche pare complet în afara ideilor secolului său. El respinge sistemul : nici una din lucrările sale nu reprezintă expunerea sistematică a unei doctrine. Asemenea Evangheliei, *Aşa grăit-a Zarathustra*, opera sa majoră, este o suită de parabole dezvăluind în etape noua filosofie. Numeroase dintre lucrările sale sînt în mod deliberat compuse din aforisme fără nici o înşiruire logică aparentă. Respingînd dialectica hegeliană, el înlătură noţiunea de istorie raţională, prevăzută cu un sens. În *Dincolo de bine şi*

de rău, devalorizează spiritul ştiinţific. Respinge de asemenea noţiunea de progres în istoria omenirii. Se întîlneşte cu Tocqueville în critica individualismului meschin al lumii moderne şi a unei democraţii ce pregăteşte sclavia sau tirania. Nu este „ultimul om" tocmai produsul democraţiei şi, mai ales, al socialismului?

Nu am putea totuşi vedea, în descrierile şi profeţiile din *Ştiinţa voioasă* şi din *Aşa grăit-a Zarathustra* — o adevărată escatologie, o istorie a etapelor omenirii şi chiar a universului — speranţa depăşirii omului?

Provocînd un şoc în reflecţia universală, Nietzsche este profetul secolului XX. Heidegger, Georges Bataille, Gilles Deleuze, Michel Foucault şi mulţi alţii sînt moştenitorii analizelor sale. Secolul XX aparţine figurilor şi formelor trasate de opera lui Nietzsche, operă misterioasă, răscolitoare şi explozivă.

Concluzie : între individ şi istorie, un timp al contrastelor

Cea mai mare parte dintre contemporanii sfîrşitului de secol XIX trăiesc o certitudine : datorită triumfului ştiinţei şi al tehnicii, dezvoltarea revoluţiei industriale conduce omenirea, printr-un progres nelimitat, spre o fericire apropiată. Înscrise în respingerea divinului şi a suprasensibilului, escatologiile umaniste ale socialismului şi ale comunismului, care făgăduiesc ivirea unui om eliberat şi împăcat cu sine, încep să cucerească un număr crescînd de spirite. Extensiunea ideilor de libertate şi de democraţie, ea însăşi purtătoare a celei de egalitate, şi-a reluat cursul irezistibil. Dacă nu mai există decît omul, drepturile omului trebuie să devină fundamentele civilizaţiei.

Şi totuşi, fisurile şi rupturile se multiplică. Unele îndoieli şi întrebări pătrund deja în sînul raţiunii ştiinţifice : matematica, această construcţie perfectă a spiritului, este oare într-adevăr riguros fundamentată? Nu îşi susţine în 1874 Émile Boutroux la Sorbona teza intitulată *Despre contingenţa legilor naturii,* unde demonstrează că raţiunea ştiinţifică e deschisă mai mult probabilităţii decît certitudinii, punînd astfel sub semnul întrebării scientismul? Nu neagă Schopenhauer şi Nietzsche însăşi noţiunea de progres al umanităţii? Pesimismul, nihilismul, această pierdere a sensului, această poartă deschisă spre neant, nu reprezintă oare adevărate socluri

ale unei noi culturi ce se naşte? Sens, Progres, Istorie, acestea să fie oare cu adevărat ideile fundamentale ale omenirii?

Arătînd aceste contradicţii, nu ar trebui cumva să menţionăm şi **conflictul dintre individualism şi anti–individualism**? Faţă cu doctrinele sociale care introduc ideea unei istorii colective, doctrine conform cărora omul nu există decît prin societate, asistăm la exaltarea eului de către Barrès (*Cultul eului*), la ascensiunea irezistibilă a individului democratic. De altfel, nu se anunţă oare o criză a subiectului? Nu afirma Schopenhauer încă din 1819 că „individualitatea este un pas greşit"?

Pradă contradicţiilor sale, cultura europeană a secolului al XIX-lea apare astfel ca o unitate complexă şi fragilă, pe care secolul XX o va dezintegra nu peste multă vreme.

8. FILOSOFIA SECOLULUI XX

Sumar

Introducere : un naufragiu? 223
1. O Europă nihilistă 224
2. Raţiunea ştiinţifică 225
3. Iruperea iraţionalului şi a existenţei.
Criza subiectului 236
4. Tentativele de refundare filosofică 246
5. Cîteva principii pentru o nouă societate 258
Concluzie : 264

Filosofia secolului XX este bogată în dezbateri şi întrebări. Se produce o mutaţie radicală a imaginii lumii. Transformări profunde răstoarnă înseşi fundamentele universului nostru intelectual şi filosofic. Astfel, reflecţia este orientată spre orizonturi în întregime noi. Cum să nu luăm în seamă mai întîi *criza conştiinţei* occidentale, criză legată de primul război mondial? Filosofia secolului XX nu poate fi deconectată de această criză a sensului, care marchează Europa răvăşită de război. Cel de al doilea război mondial, încă şi mai bogat în exterminări — rod al totalitarismelor specifice acestui secol — nu va face decît să amplifice această mişcare. În timp ce numeroase idei ale secolului precedent îşi pierd sensul şi dispar, ideea de individ se impune iar omul, natura umană, devin fundamentele unei lumi noi, preocupată de căutarea neîncetată a fericirii. Expansiunea *Declaraţiei universale a drepturilor omului* ca bază esenţială a întregii societăţi nu dovedeşte oare, cel puţin în lumea occidentală, că omul–Dumnezeu, omenirea ca sursă ultimă a valorilor, au ajuns la putere (§ **1**)?

Criză a sensului, dar şi a raţiunii : tiparele raţionalităţii sînt sfărîmate, atît în domeniul ştiinţific cît şi în cel filosofic. Moştenirea lui Hegel şi Marx dispare la sfîrşitul secolului, raţiunea pozitivă îşi pierde puterea de atracţie, ideea de progres este pusă la îndoială. Un ultim efort al Cercului de la Viena, inspirat parţial de *Wittgenstein*, încearcă să salveze raţiunea pozitivistă, însă *Bachelard, Popper, Kuhn* şi mulţi alţii repun în discuţie fundamentele cunoaşterii ştiinţifice, subliniind limitele raţionalităţii pe care se întemeiază (§ **2**). Criza subiectului este şi ea la fel de mare, căci omul se înşală cu privire la sine şi se lasă în voia unor motivaţii inconştiente. Criza subiectului, dar şi iraţionalul devin astfel cuvintele cheie ale gîndirii secolului XX. *Freud* şi *Foucault* anunţă decăderea subiectului, în timp ce *Sartre* şi *Merleau–Ponty* se arată preocupaţi de o existenţă concretă, dar perfect contingentă (§ **3**).

Într-o perioadă care abandonează treptat numeroase idei ce au dominat secolele trecute, nu e de mirare că apar eforturi multiple de refundare, că se caută noi rădăcini. De acum, cel ce trebuie regăsit nu e oare tocmai sensul creator al vieţii? Este ceea ce face *Bergson.* La fel, deviza lui Husserl este „Înapoi la lucruri!" : el vrea să se întoarcă la realitate. Cît despre *Heidegger,* el relansează problema fundamentală a Fiinţei. Iar *William James* sacrifică raţiunea teoretică în favoarea utilităţii (§ **4**).

Mai puţin ambiţioase, cîteva principii inedite pentru o nouă societate încep să pătrundă în spirite la sfîrşitul secolului. În domeniul eticii, *Jonas* introduce noţiunea de responsabilitate cu privire la viitorul îndepărtat al omenirii. *Lévinas* vede în chipul omului deschiderea spre infinitul divin şi spre etică. *Habermas* descoperă în acţiunea comunicativă un nou imperativ moral. Noi reflecţii asupra puterii însămînţează cîmpul politic : pentru *Foucault*, puterea devine o strategie creatoare, în care este implicată întreaga societate ; pentru *Hannah Arendt*, puterea este aptitudinea omului de a acţiona în colectivitate (§ **5**).

Pe scurt, o *incertitudine radicală* pune de acum înainte stăpînire pe noi.

Introducere : un naufragiu?

Secolul XX este foarte greu de caracterizat. El a fost locul unei lente dezagregări a culturii şi a ideilor din secolele precedente. Ceva puternic s-a destrămat sub ochii noştri.

Dar ce pecetluieşte exact sfîrşitul acestui secol? Prăbuşirea vertiginoasă a ambiţiilor excesive ale raţiunii care, de-a lungul secolului al XIX-lea şi într-o mare parte a secolului XX, s-a crezut capabilă să triumfe, să devină stăpîna naturii şi a lucrurilor. Ştiinţa newtoniană se întemeia pe absolut, filosofiile hegeliano–marxiste, diferitele pozitivisme, ne promiteau certitudinea, chiar mîntuirea. Spiritul utopiei şi principiul speranţei exaltau eliberarea omului şi progresul.

Toate aceste idei s-au dezagregat. Anunţate de Nietzsche, moartea lui Dumnezeu şi a valorilor, pierderea sensului, au inundat Europa. Soarta noastră de acum înainte este absurdul, nihilismul, epuizarea sensului inteligibil. În ştiinţe, şi mai ales în matematică, dar şi în fizică, apar pretutindeni limite intrinsece puterii raţiunii. Aleatorul, indeterminismul, „haosul", complexitatea se instalează în însăşi ordinea lucrurilor. Raţiunea absolutistă coboară atunci de pe piedestalul ei : ea a pierdut controlul realului. Certitudinile dispar ; se instalează provizoriul, instabilitatea. Filosofia şi ştiinţa modernă au rupt legăturile cu trecutul, pentru a lăsa loc relativului. Această relativizare a puterilor raţiunii nu afectează de altfel în nici un fel progresul ştiinţific.

Orice mare proiect a dispărut, nici o utopie grandioasă nu mai are pretenţia de a guverna lumea. Secolul XX sau naufragiul ideilor?

1. O Europă nihilistă

În Europa, secolul XX nu începe în 1900, ci după primul război mondial. Şi se încheie în 1989, după căderea zidului Berlinului. Iată cele două evenimente esenţiale între care se înscrie această epocă.

Zdruncinînd din temelii bătrînul continent, accelerînd dezvoltarea tehnicii şi mutaţiile istorice, Marele Război, cu zguduirile sale multiforme, marchează într-adevăr sfîrşitul unei epoci. Căderea Imperiilor, remodelarea Europei, măceluri sîngeroase, toate contribuie la conştientizări tragice. Conştientizarea absurdului se impune unei generaţii distruse de război. „Civilizaţiile noastre, va spune Valéry, ştiu acum că sînt muritoare." Asupra Europei, apoi şi asupra unei mari părţi a planetei se vor întinde **totalitarismele**, mai absolute decît regatele cele mai absolute : supunere oarbă şi adeziune totală a gîndirii, iată ce vrea şi ce impune, prin forţa poliţiilor sale, conducătorul suprem. Cam peste tot se instalează dictaturi făcute după chipul şi asemănarea lui. Nici o reglementare nu limitează puterea statului,

care se exercită fără nici un control asupra individului. Ravagiile celui de al doilea război mondial, exterminările sălbatice şi în masă sînt rodul direct al acestor totalitarisme care se vor prăbuşi rînd pe rînd, învinse de forţa militară sau de propria lor descompunere internă. Astfel vor dispărea ideologiile şi sistemele utopice ce întreţineau speranţa omului la începutul secolului.

Pustiită, slăbită, Europa e depăşită de Statele Unite în toate domeniile, atît economic cît şi cultural. Pierderea sensului, vidul ideilor, dispariţia vechilor valori : profeţia nihilistă a lui Nietzsche s-a împlinit. În pofida tresăririi reprezentate de mersul dificil dar încăpăţînat spre o Europă unită, puterile vieţii părăsesc bătrînul continent. Efortului de reconstituire şi de extindere a generaţiilor capabile să făurească societăţi dinamice, îi este preferat confortul : scăderea natalităţii a devenit norma întregii Europe. Cît despre gîndirea filosofică creatoare, abia îşi mai trage suflarea.

Moartea lui Dumnezeu se desăvîrşeşte în triumful **omului, devenit izvorul tuturor valorilor.** *Declaraţia drepturilor omului,* proclamată de Naţiunile Unite în 1948, nu se pretinde oare a fi universală? Nu se întemeiază ea doar pe drepturile naturale ale omului, dreptul la viaţă, la libertate, la proprietate? Nu este ea considerată sursa valorilor fundamentale ale omenirii, al cărei act fondator ar trebui să fie? La acest triumf al omului se adaugă creşterea puterii individului democratic şi egalitar, mai ales în acest sfîrşit de secol cînd dictaturile de orice natură dispar unele după altele, cînd modelul american se răspîndeşte pe întreaga planetă. Ce anume vrea, ce pretinde acest individ, acolo unde devine stăpîn? Fericirea. Nu aceea, spirituală, a Antichităţii, ci **fericirea prin bunăstare :** sănătate, siguranţă, confort, acestea sînt aşteptările majore, aşteptări pe care statul trebuie să le satisfacă imperativ, mai ales în Europa.

În acest decor crepuscular, toate certitudinile se clatină. Şi, mai întîi, cele legate multă vreme de raţiunea ştiinţifică.

2. Raţiunea ştiinţifică

2. 1. Introducere

În domeniile matematicii şi fizicii, absoluturile încetează să existe.

Matematica, această ştiinţă pură a spiritului, descoperă că raţionamentul şi logica pe care se întemeiază sînt limitate. Kurt Gödel (1906–1978),

matematician austriac, demonstrează în 1931 că în interiorul aritmeticii, considerată ca fiind non–contradictorie, există anumite proprietăți adevărate care sînt nedemonstrabile : nu putem demonstra nici adevărul, nici falsitatea lor. O astfel de non–deductibilitate înseamnă că grupul de axiome, aflat la temelia sistemului formal al aritmeticii, este incomplet : de unde numele de *teorema incompletudinii* dat rezultatului lui Gödel. O a doua teoremă stabileşte imposibilitatea de a demonstra consistența, adică non–contradicția unui sistem formal prin mijloacele acestui sistem. Astfel se introduce incertitudinea în matematică ; desigur, nu s-a găsit pînă acum nici o contradicție în sistemele formale utilizate curent, după cum nu s-a găsit nimic nedemonstrabil în matematicile efectiv utilizate în mod obişnuit, însă bănuiala continuă să subziste. La fel, au apărut logici noi care resping principiul aristotelician al terțului exclus (o propoziție nu poate fi decît adevărată sau falsă) şi introduc anumite valori între adevărat şi fals. Astfel, putem alege arbitrar logica utilizată : e *sfîrşitul absolutismului logicii* moştenite de la Aristotel. Se introduce în matematică o libertate de alegere, de neconceput pînă acum : matematica şi logica devin multiple.

■ *Rațiunea fizică* cunoaşte şi ea răsturnări. **Teoria cuantică,** fundament al fizicii moderne, apare ca **instrinsec indeterministă :** cunoaşterea exactă a traiectoriilor particulelor atomice este imposibilă, şi nu e vorba nicidecum de aproximări datorate limitelor aparatelor de măsurat, ci de o proprietate a mişcării acestor particule. Componentele materiei se comportă în mod **probabilist.** Astfel, determinismul, unul dintre principiile directoare ale ştiinței, e relativizat. Cît despre **teoria relativității,** ea face să dispară anumite absoluturi : de exemplu spațiul şi timpul, independente şi absolute la Newton, îi apar observatorului relative şi legate între ele.

Aceste puneri sub semnul întrebării a fundamentelor fizicii clasice a secolelor precedente a întîmpinat numeroase rezistențe, chiar din partea celor mai mari spirite. Astfel, Einstein nu a vrut să admită caracterul intrinsec probabilist al teoriei cuantice :

> „Nici chiar mai tîrziu, după ce teoria cuantică devenise de multă vreme o componentă stabilă a fizicii moderne, Einstein nu şi-a putut modifica punctul de vedere. Era de acord să admită teoria cuantică drept explicație provizorie, dar nu drept interpretare definitivă a fenomenelor atomice. «Dumnezeu nu

joacă zaruri», iată un principiu imuabil şi de nezdruncinat. Bohr nu a putut decît să răspundă : «Dar nu noi trebuie să-i spunem lui Dumnezeu cum să guverneze lumea»" (Werner Heisenberg, *La Partie et le Tout. Le Monde de la physique atomique*, Champs–Flammarion, p. 116).

■ Într-o astfel de situaţie incandescentă, numeroşi gînditori se întreabă cu privire la evidenţele ce se află la temelia principiilor curente ale ştiinţei şi încearcă chiar să definească cu mai multă precizie noţiunea însăşi de ştiinţă. Astfel, Bachelard gîndeşte crizele şi transformările unei cunoaşteri ce îşi este opacă sieşi prin intermediul unei analize, dacă nu chiar al unei psihanalize a obstacolelor inerente descoperirii ştiinţifice, iar Karl Popper determină criteriile de scientificitate a unei teorii, în timp ce Thomas Kuhn readuce în discuţie ideea conform căreia cunoaşterea se îmbogăţeşte în mod regulat, creînd noţiunea de revoluţie ştiinţifică. Totuşi, într-un ultim efort, pozitivismul a încercat la începutul secolului să construiască o logică riguroasă, respingînd în non–sens orice propoziţie ce scapă unei posibilităţi de verificare empirică : acesta este demersul lui Wittgenstein.

2.2. Bachelard

2.2.1. O carieră originală

Născut la Bar–sur–Aube în 1884, fiu al unui vînzător de ziare şi de tutun, Gaston Bachelard lucrează timp de şase ani la poştă, studiind simultan la facultatea de ştiinţe din Paris. În 1912 obţine licenţa în matematică. După război, predă fizica şi chimia la liceul din Bar–sur–Aube. Descoperă filosofia şi face o carieră rapidă : licenţiat în filosofie în 1920, profesor în 1922 şi doctor în litere în 1927, predă la facultatea de litere din Dijon (1930), apoi ocupă, între 1940 şi 1954, catedra de istorie şi de filosofia ştiinţelor la Sorbona. Moare la Paris, în 1962.

Gaston Bachelard a fost permanent interesat de descoperirea ştiinţifică şi de creaţia poetică deopotrivă : pe de o parte, a studiat filosofia spiritului ştiinţific şi, pe de altă parte, a reflectat asupra omului imaginar. Să citäm, în primul domeniu : *Noul spirit ştiinţific* (1934), *Formarea spiritului ştiinţific* (1938), *Filosofia lui nu* (1940), *Raţionalismul aplicat* (1949),

Activitatea raționalistă a fizicii contemporane (1951) etc. Din cel de al doilea domeniu, trebuie să notăm : *Psihanaliza focului* (1938), *Apa și visele* (1942), *Pămîntul și reveriile odihnei* (1946), *Pămîntul și reveriile voinței* (1948) etc.

Formîndu-se tîrziu, în afara circuitelor clasice, sensibil la importanța visului și a imaginației în creație, Bachelard nu s-a închis în niște modele rigide ; el examinează cu un spirit liber și critic dogmele timpului său. Bachelard este un rebel care atacă virulent filosofii, absenți voluntari din mișcarea ideilor științifice, combate empirismul, idealismul, pozitivismul, respinge dogma clasică a progresului continuu al științei, înscrie știința în mediul social :

„Gîndirea științifică are nevoie de o realitate socială, de asentimentul unei cetăți de fizicieni și matematicieni" (Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, PUF, p. 6).

Dar el ucide mai ales iluzia filosofică a rațiunii absolute :

„Nu există rațiune absolută. Raționalismul este funcțional. El este variat și viu" (Bachelard, *Filosofia lui nu,* trad. rom. de Vasile Tonoiu, în G. Bachelard, *Dialectica spiritului științific modern*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1986, p. 292).

Demersul său critic face din Bachelard **precursorul** a numeroase aspecte ale **epistemologiei contemporane.**

2.2.2. Filosofia spiritului științific

În domeniul științific, Bachelard a întreprins o analiză a condițiilor cunoașterii : el descoperă o cucerire dificilă contra spiritului însuși și obstacolele ce îi sînt inerente, dar și progresul discontinuu al științei constrînsă să se repună fără încetare în discuție prin dialectica raționalului și a experimentalului. Într-un spațiu de erori, savantul caută ceva care să fie mai adevărat : pentru Bachelard, adevărul ține de o „lungă eroare rectificată". Deoarece trebuia să spună nu la ceea ce a fost pînă atunci recunoscut, el provoacă rupturi în gîndirea științifică.

Cunoașterea nu progresează, așadar, în mod continuu. Ea cunoaște **rupturi epistemologice,** care se exprimă prin schimbări de metode și de concepte. Astfel, Bachelard scoate în evidență, în *Discurs preliminar la Formarea spiritului științific*, trei perioade ale gîndirii științifice : prima,

reprezentînd starea preştiinţifică, cuprinde Antichitatea şi secolele XVI, XVII şi XVIII ; cea de a doua, starea ştiinţifică, începe la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi se întinde pînă la începutul secolului XX ; în sfîrşit, cea de a treia, noul spirit ştiinţific, începe în 1905, cu relativitatea eisteiniană. Această ultimă perioadă se caracterizează prin abstracţie şi prin simţul complexităţii (în opoziţie cu „naturile simple" ale lui Descartes). De fiecare dată se manifestă o ruptură metodologică. Pentru Bachelard, spiritul ştiinţific se constituie ca un **ansamblu de erori rectificate.**

Dar cum putem cunoaşte condiţiile acestei cunoaşteri evolutive şi dinamice? Pentru aceasta, trebuie să raţionăm în termeni de **obstacole epistemologice**, piedici inerente cunoaşterii înseşi şi nu exterioare ei. Astfel, spontaneitatea imediată şi datele inconştiente constituie tot atîtea obstacole pe care trebuie să le descifrăm şi psihanalizăm. Se cere aici o **psihanaliză a spiritului ştiinţific**, pentru a depista valorile inconştiente înscrise în cunoaştere, cu scopul de a le scoate la lumină şi de a anihila efectele lor nefaste :

> „Încă o dată. Raţiunea trebuie să se supună ştiinţei. Geometria, fizica, aritmetica sînt ştiinţe ; doctrina tradiţională a unei raţiuni absolute şi imuabile nu este decît o filosofie, o filosofie perimată" (Bachelard, *Filosofia lui nu*, trad. rom. cit., p. 376).

Bachelard creează astfel **raţionalismul aplicat**, un raţionalism dinamic şi creator, care respinge orice caracter absolut : raţiunea bachelardiană evoluează şi acţionează.

Dacă trebuie să ne psihanalizăm *raţiunea* ştiinţifică, rezultă că ea nu mai trebuie considerată ca un Absolut, ci ca o activitate plastică ce ne permite să deosebim adevărul de fals. Cu Bachelard, raţiunea coboară de pe piedestal : dialogul cu experienţa o formează şi o informează. De acum, ideea unui raţionalism aplicat devine o idee centrală : acest raţionalism desemnează centrul activ unde se produce schimbul între adevărurile raţiunii şi cele ale experienţei. Îi revine raţiunii să se aplice la real şi să dialogheze cu el.

În întreaga sa cercetare, Bachelard s-a străduit să **definească spiritul ştiinţific :** sensul problemei este cel ce deosebeşte adevăratul spirit ştiinţific. Pentru un spirit ştiinţific, orice cunoaştere este un răspuns la o problemă judicios pusă.

2.2.3. Imaginarul

Dar gîndirea lui Bachelard se desfăşoară şi într-un alt registru, strîns legat de altfel la el de domeniul ştiinţific : acela al filosofiei creaţici artistice. Referinţele la visele şi la imaginaţia savantului sînt frecvente în operele sale ştiinţifice, deşi este vorba, în general, de a le combate, întrucît pe ele se întemeiază numeroase obstacole epistemologice.

Pentru Bachelard, există o imaginaţie autentic creatoare, independentă de imaginaţia clasică, determinată de percepţia imaginilor realului : în cea de a doua, lucrurile sînt mai întîi văzute, apoi imaginaţia combină. Dimpotrivă, acestea sînt două activităţi riguros autentice. A imagina înseamnă a ţine la distanţă realul, a fi absent, a se înrădăcina în altă parte. Astfel, trebuie să facem deosebirea între **imaginaţia creatoare** autentică şi imaginaţia reproducătoare :

> „Imaginaţia creatoare are cu totul altă funcţie decît imaginaţia reproducătoare. Ei îi aparţine acea *funcţie a irealului* care este psihic la fel de utilă ca şi *funcţia realului,* atît de des evocată de psihologi pentru a caracteriza adaptarea unui spirit la o realitate marcată de valorile sociale. Tocmai această funcţie a irealului va regăsi valorile singurătăţii" (Bachelard, *Pămîntul şi reveriile voinţei,* trad. rom. de Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1998, p. 6).

Desigur, această imaginaţie acţionează pe deplin în domeniul artei, dar nu trebuie oare s-o avem în vedere şi în cîmpul ştiinţei, însă fără a avea încredere în ea?

2.2.4. Concluzie

Critica lui Bachelard se înscrie perfect în mişcarea generală a secolului XX, unde totul se cufundă în relativ. Ea participă la distrugerea a numeroase absoluturi pe care s-au dezvoltat secolele precedente : raţiune şi determinism universale şi absolute, progres continuu şi irezistibil etc., tot atîţia idoli ucişi. Subliniind complexitatea noţiunilor şi ideilor ştiinţifice, Bachelard schiţează deja întreaga noastră epistemologie actuală.

2.3. Popper

Sir Karl Raimund Popper, născut la Viena în 1902, a murit în 1994. Acest filosof şi epistemolog a fost profesor de logică şi de metodologie a ştiinţelor la Londra. Opera sa cuprinde *Logica cercetării* (1934), lucrarea sa principală, *Mizeria istoricismului* (1957), *Conjecturi şi respingeri* (1963) etc.

Popper s-a străduit să precizeze definiţia teoriilor ştiinţifice, să găsească un **criteriu de demarcaţie între ştiinţă şi non–ştiinţă. „**Cînd trebuie să conferim unei teorii un statut ştiinţific?", se întreabă el în *Conjecturi şi respingeri*. Ce anume face ca teoria relativităţii să fie ştiinţifică, în timp ce marxismul şi psihanaliza, în ciuda pretenţiilor lor de ştiinţificitate, nu pot avea acest statut? Popper defineşte scientificitatea unei teorii nu pornind de la posibilitatea de a-i verifica aserţiunile şi teoremele, căci putem deduce întotdeauna din orice teorie nişte consecinţe verificabile, ci pornind de la factorul decisiv al „**falsifiabilităţii**" sale : poate fi respinsă teoria respectivă? O putem verifica printr-un test, o experienţă care să-i pună radical în joc validitatea? Criteriul respingerii, posibilitatea de a supune o teorie la *proba experienţelor susceptibile de a o infirma,* iată care sînt garanţii caracterului ştiinţific al teoriei. Astfel, marxismul şi psihanaliza, asemenea altor numeroase teorii aparţinînd ştiinţelor umane, nu sînt ştiinţe, căci nimic nu le poate respinge :

> „O teorie care nu este respinsă de nici un eveniment imaginabil e lipsită de caracter ştiinţific. Pentru teorii, caracterul irefutabil nu este (aşa cum credem adesea) o virtute, ci un defect. [...] Criteriul scientificităţii unei teorii rezidă în posibilitatea de a o invalida, de a o respinge sau de a o testa" (Popper, *Conjectures et réfutations,* Payot, p. 64).

Pentru Popper, ca şi pentru Bachelard, ştiinţa nu progresează decît prin încercări şi erori rectificate, prin bîjbîieli intuitive : în evoluţia ei nu se manifestă nici o raţionalitate riguroasă. Astfel încît e imposibil să se conchidă asupra adevărului unei teorii, pus fără încetare sub semnul întrebării :

> „Cunoaşterea, şi cunoaşterea ştiinţifică în mod special, progresează datorită anticipărilor nejustificate (şi imposibil de justificat), ea ghiceşte, încearcă

soluții, elaborează *conjecturi*. Acestea sînt supuse controlului criticii, adică unor tentative de *respingere* care comportă teste de un nivel critic ridicat. Ele pot supraviețui acestor teste, dar nu ar putea fi justificate în mod pozitiv : nu este posibil să stabilim cu certitudine că ele sînt adevărate, nici chiar că sînt «probabile»" (*ibid.*, p. 9).

De altfel, în numele caracterului unic a numeroase fapte, Popper pledează pentru un **indeterminism** generalizat. Respingînd determinismul, el postulează un univers deschis și indeterminist : într-adevăr, rațiunea apare limitată în puterea sa de predicție, ea este total neputincioasă de a vesti apariția unor lucruri noi, mai ales cînd acestea sînt unice, ca o simfonie sau un tablou :

„În ceea ce mă privește, cred că doctrina indeterminismului e adevărată și că doctrina determinismului este complet lipsită de temei. Primul motiv al convingerii mele este argumentul intuitiv [...] coform căruia crearea unei opere originale nu poate fi prezisă. Nici un fizician sau fiziolog care ar studia minuțios corpul lui Mozart și îndeosebi creierul său, nu ar fi capabil să prezică într-un mod detaliat *Simfonia în sol minor*. Opinia contrară pare intuitiv absurdă. [...] Nu s-a reușit pînă acum să se ofere argumente valabile împotriva «deschiderii» ori împotriva faptului că din univers provin în mod constant lucruri radical noi ; și nu s-au găsit încă argumente valabile pentru a pune la îndoială libertatea și creativitatea umană" (Popper, *L'Univers irrésolu*, Hermann, p. 35, 107).

Astfel, pentru Popper, limitele rațiunii duc la reînnoirea viziunii noastre asupra progresului științei, asupra teoriilor științifice, asupra determinismului. În fața epistemologiei se deschid de acum înainte noi perspective.

2.4. Kuhn

Americanul Thomas Kuhn (1922–1996) a început prin a studia fizica, apoi, în 1947, devine istoric și filosof al științelor. Este perioada în care își concepe principala lucrare, *Structura revoluțiilor științifice*, care va fi publicată în 1962. Profesor de istoria științelor începînd din 1961, predă la Massachusset Institute of Technology (M.I.T.) între 1979 și 1983.

Thomas Kuhn subliniază în special importanța conceptului de comunitate științifică pe de o parte, de revoluție științifică pe de altă parte.

El respinge astfel două idei acceptate vreme îndelungată : caracterul individual al descoperirii ştiinţifice şi progresul ştiinţific prin acumularea cunoştinţelor.

Munca ştiinţifică este efectuată de întreaga comunitate ştiinţifică, aceasta fiind şi judecătorul colectiv al rezultatelor. Este o comunitate conservatoare, trăind în conformitate cu o paradigmă, adică cu un ansamblu de „realizări ştiinţifice universal recunoscute care, pentru o perioadă, oferă probleme şi soluţii model unei comunităţi de practicieni" (Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice,* trad. rom. de Radu I. Bogdan, Bucureşti, Editura Humanitas, 1999, p. 60), cu un model general fundamental, de exemplu mecanica newtoniană, pe care îl dezvoltă fără a-şi pune întrebări cu privire la fundamentele acestui model. Dacă un savant mai lucid descoperă fisurile teoriei dominante şi propune un model diferit, el e ignorat de comunitate atîta timp cît paradigma utilizată satisface necesităţile generale şi este adecvată deprinderilor de muncă. Dacă un fapt contrazice teoria dominantă, el este adaptat pe plan local pentru a se putea ţine cont de el. Astfel, în secolul III înainte de Hristos, Aristarh din Samos a fost un înaintaş al lui Copernic, dar sistemul său heliocentric nu s-a bucurat de nici un succes, întrucît modelul geocentric al lui Ptolemeu, care satisfăcea pe deplin necesităţile (şi orgoliul antropocentric al oamenilor) nu prezenta în aparenţă, cel puţin la început, nici o lacună. Kuhn botează cu numele de *ştiinţă normală* această formă cristalizată şi curentă a muncii ştiinţifice, care se sprijină pe manuale şi pe cursuri.

Comunitatea ştiinţifică trăieşte aşadar conform unei paradigme, pînă în momentul cînd descoperă fapte din ce în ce mai numeroase care îi scapă şi nu pot fi explicate prin nici o adaptare a teoriei. Atunci se produce o ruptură : apare o nouă paradigmă, în general ca rod al ideilor unui singur individ, paradigmă întemeiată pe principii diferite faţă de modelul curent. Astfel, atunci cînd sistemul lui Ptolemeu ajunge într-o stare de criză generată de rezultatele din ce în ce mai aproximative şi imperfecte ale măsurătorilor astronomice, paradigma heliocentrică a lui Copernic îi ia locul, căci ea dă răspunsuri satisfăcătoare pentru faptele constatate. La fel, teoriile relativiste ale lui Einstein permit să se explice fapte noi, de neînţeles în teoria newtoniană, de exemplu imposibilitatea, verificată experimental, de a depăşi viteza luminii în vid. Astfel apare **ştiinţa extraordinară,** care nu mai este normală şi cumulativă ; ea operează o schimbare de paradigmă pentru a rezolva o criză apărută în vechiul model.

Criza reprezintă astfel preludiul ce permite constituirea unui nou model şi reconstruirea unui întreg sector (în cele două exemple ale noastre, viziunea despre univers) pe baze noi. În consecinţă, Kuhn este în măsură să definească o *revoluţie ştiinţifică* drept trecere de la o paradigmă veche la una nouă, trecere ireductibilă la un episod cumulativ de dezvoltare. Datorită lui Kuhn apare o imagine inedită a ştiinţei, discontinuă, bogată în rupturi şi crize :

> „Ce sînt revoluţiile ştiinţifice şi care este funcţia lor în dezvoltarea ştiinţei? [...] revoluţiile ştiinţifice sînt considerate aici drept acele episoade de dezvoltare necumulativă în care o paradigmă mai veche este înlocuită, integral sau parţial, de o nouă paradigmă, incompatibilă cu ea" (T. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice,* trad. rom. cit., p. 163).

Un milion de exemplare : tirajul *Structurii revoluţiilor ştiinţifice* arată imensa influenţă pe care au avut-o ideile lui Kuhn nu numai în mediul ştiinţific, ci şi asupra economiştilor, istoricilor, sociologilor etc.

2.5. Un ultim efort al raţiunii pozitiviste

Cu toate acestea, la începutul secolului, raţiunea pozitivistă a încercat, pentru ultima oară, să se impună. **Şcoala neopozitivistă**, cunoscută sub numele de **Cercul de la Viena**, se naşte în 1929 şi reuneşte numeroşi gînditori şi savanţi. Cercul de la Viena afirmă că orice cunoaştere adevărată este de tip ştiinţific şi declară război raţiunii metafizice. O parte din ideile neopozitivismului îşi au originea în *Tractatus logico–philosophicus* al lui Wittgenstein.

Ludwig Wittgenstein (1889–1951) se naşte la Viena într-o familie foarte bogată, urmează mai întîi cursuri de mecanică la Berlin, apoi la Manchester, pentru a deveni inginer. Îşi abandonează studiile de aeronautică pentru a urma, în 1912, cursurile logicianului Bertrand Russell. În timpul primului război mondial se înrolează şi redactează *Tractatus logico–philosophicus,* care va fi publicat în 1921. În 1939 devine titularul unei catedre de filosofie la Cambridge, post pe care îl părăseşte în 1947 pentru a se consacra cercetărilor. Bolnav de cancer, moare la Cambridge în 1951. *Investigaţiile filosofice* (1936–1949) vor fi publicate în 1953.

Tractatus este o **reflecție asupra limbajului și a sensului.** Wittgenstein definește lumea ca un ansamblu de fapte, ale căror reprezentări sînt propozițiile limbajului. El distinge enunțurile logicii, care sînt tautologice și nu ne învață nimic despre lume, enunțurile susceptibile de a fi verificate și care au un sens și, în sfîrșit, propoziținile metafizicii, eticii și esteticii, lipsite de sens întrucît nu produc nici o imagine a lumii. Metafizica, etica și estetica vizează un indicibil, un inexprimabil pe care limbajul nu-l poate reda. În aceste condiții, filosofia este o activitate de clarificare : ea va delimita gîndurile vagi, dejucînd capcanele limbajului :

> „Cele mai multe propoziții și întrebări care au fost scrise despre obiecte filosofice nu sînt false, ci absurde. Deci nu putem răspunde deloc la astfel de întrebări, ci putem constata doar absurditatea lor. Cele mai multe probleme și propoziții ale filosofiei se bzează pe faptul că nu înțelegem logica limbajului nostru.
> (Ele sînt de genul întrebării dacă binele este mai mult sau mai puțin identic cu frumosul.)
> Și nu e de mirare că cele mai profunde probleme nu sînt propriu–zis probleme"
> (Wittgenstein, *Tractatus logico–philosophicus*, trad. rom. de Alexandru Surdu, București, Editura Humanitas, 1991, p. 55).

Cercul de la Viena va deforma ideile din *Tractatus*, condamnînd fără rezerve metafizica ale cărei propoziții sînt lipsite de sens, întrucît nu sînt nici analitice, nici empirice : doar cunoștințele ce provin din logică și din științele experimentale au o semnificație. Gödel în matematică și Popper în ceea ce privește enunțurile empirice vor pune capăt pozitivismului logic al Cercului de la Viena.

2.6. Concluzie

Rațiunea științifică absolută a murit. Puterile rațiunii abstracte par limitate și numeroși stîlpi pe care se sprijinea știința s-au prăbușit : certitudinea fundamentelor matematicii, descoperirile solitare ale savanților, progresul științific prin acumulare, determinismul absolut și universal, totul este repus în discuție. Rațiunea, nesigură, trebuie să înainteze de acum înainte cu prudență.

3. Iruperea iraționalului şi a existenței. Criza subiectului

3.1. Introducere

Rațiunea bătînd în retragere, iraționalul irupe în reflecția secolului XX. Nu-l vedem oare, la Sartre, ivindu-se în existența umană? Nici o rațiune, nici o deducție logică nu mai pot justifica acest fapt brut ce apare în lume. Astfel încît Sartre aşază existența concretă şi trăită în centrul reflecției sale, aşa cum va face şi Merleau–Ponty.

Omul însuşi e plămădit din dezordine şi nebunie : n-ar trebui oare să spunem, împreună cu Edgar Morin, că omul înțelept şi rațional este totodată atins de nebunie, de lipsa de măsură, că *homo sapiens* este în acelaşi timp *homo demens*?

> „*Homo sapiens* este cu mult mai înclinat spre excese decît predecesorii săi, iar supremația sa se sprijină pe un exces de onirism, de eros, de afectivitate şi de violență. [...] Şi pentru că această asociere între lipsa de măsură, instabilitate şi incertitudine, real şi imaginar, pentru că această confuzie între obiectiv şi subiectiv, între eroare şi dezordine o denumim îndeobşte nebunie, sîntem obligați să constatăm că *homo sapiens* este *homo demens*." (E. Morin, *Paradigma pierdută : natura umană*, trad. rom. de Iulian Popescu, Iaşi, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 1999, p. 116, 118)

Dacă iraționalul bîntuie secolul nostru, dacă punerea sub semnul întrebării a rațiunii este profundă, la fel de mare e şi criza subiectului, aşa cum vom vedea cu Freud. Într-adevăr, subiectul poate fi definit ca viață conştientă în singularitatea sa. Or, în viziunea lui Freud, psihicul nu coincide cu conştientul. Astfel, departe de a fi un principiu al sinelui, subiectul este pus într-o situație de deposedare : există un strat *ascuns* al psihismului unde privirea limpede a conştiinței nu poate pătrunde.

Pentru Michel Foucault de asemenea, omul, subiectul se află într-o situație precară. Încă de la începutul secolului al XIX-lea, reflecția se întemeiază pe cercetarea sistematică a funcțiilor, a organizării relațiilor lor interne şi nu pe simpla cunoaştere a obiectelor, ca în secolele precedente. Această configurație a soclului cunoaşterii duce la apariția tuturor ştiințelor umane care reflectă în mod diferit funcțiile omului. Astfel, omul, aşa cum

îl recunosc ştiinţele, poate să dispară dacă soclul cunoaşterii se modifică. O criză a subiectului este plauzibilă şi probabilă :

> „În fapt, dintre toate mutaţiile care au afectat cunoaşterea lucrurilor şi a ordinii lor [...] una singură, cea care îşi are începutul cu un secol şi jumătate în urmă şi care este, probabil, pe cale de a se încheia, a lăsat să transpară chipul omului.[...] era vorba de efectul unei schimbări petrecute în dispoziţiile fundamentale ale cunoaşterii. Omul este o invenţie căreia arheologia efectuată asupra gîndirii noastre îi dă cu uşurinţă în vileag data recentă. Şi, cine ştie, poate chiar sfîrşitul apropiat.Dacă aceste dispoziţii ar ajunge să dispară aşa cum au apărut [—], atunci putem pune rămăşag că omul ar dispărea, asemenea unui chip desenat pe nisip la marginea mării" (Foucault, *Cuvintele şi lucrurile*, trad. rom. de Bogdan Ghiu şi Mircea Vasilescu, Bucureşti, Editura Univers, 1996, p. 451).

Să ne întoarcem deci la fondatorul psihanalizei, care a practicat toată viaţa medicina şi a răsturnat întreaga concepţie despre subiect.

3.2. Freud

3.2.1. Un filosof–medic

Născut în 1856 în Moravia, Sigmund Freud vine în 1860 cu familia la Viena şi se instalează într-un cartier evreiesc din Leopoldstadt. Diplomat în medicină în 1881, Freud efectuează începînd din 1885 un stagiu la Paris, pe lîngă Charcot, specialist în bolile nervoase.

În 1893–1895 publică, în colaborare cu Joseph Breuer, *Studii asupra isteriei*, unde afirmă rădăcina sexuală a nevrozelor. În 1900 publică *Interpretarea viselor*, care trece neobservată, apoi, în 1904, *Psihopatologia vieţii cotidiene* şi, în 1905, *Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii*. În 1908 are loc la Salzburg primul Congres internaţional de psihanaliză.

Printre operele fundamentale ale lui Freud trebuie menţionate *Totem şi Tabu* (1913), *Introducere în psihanaliză* (1917), *Dincolo de principiul plăcerii* (1920), *Viitorul unei iluzii* (1927), *Angoasă în cultură* (1930).

Freud, ale cărui cărţi au fost arse de nazişti în 1933, e nevoit să se instaleze în Anglia în 1938. Moare la Londra la 23 septembrie 1939, de un cancer la maxilar de care suferea din 1923.

Ce răsturnare a ideilor civilizației noastre! Conceptele psihanalizei au invadat întregul cîmp cultural şi social. Desigur, Freud nu este primul care s-a aplecat asupra forțelor obscure ce pot domina omul. Nu recunoştea chiar el că Schopenhauer, în analiza nebuniei din *Lumea ca voință şi reprezentare* (§ 36 şi Supliment la cartea a treia, capitolul XXXII) explicitează doctrina refulării? Nu împrumută el de la Nietzsche, care plasează inconştientul deasupra conştientului, considerat un simplu instrument, termenul de „**sine**" pe care îl va defini ca ansamblu de pulsiuni inconştiente? Dar Freud îi depăşeşte, construind un model ştiințific şi rațional al psihismului omului şi făcînd să se ivească un irațional profund, pe care rațiunea nu va putea niciodată să-l stăpînească altfel decît prin construcțiile fragile ale culturii şi civilizației, menite unei nefericiri inerente modului lor de a fi.

Cum s-a construit doctrina freudiană? Freud a exercitat medicina toată viața : psihanaliza, concepțiile succesive despre aparatul psihic sînt în mare parte rodul practicii clinice cotidiene. La aceasta se adaugă experiența primului război mondial, care se află la originea teoriilor sale despre civilizație şi instinctul morții.

Nu trebuie să uităm totuşi că un raționalism puternic continuă să acționeze, ca în fizica cuantică ; aşa cum ecuația lui Schrödinger, care fundează teoria cuantică, este perfect deterministă, la fel iraționalul inconştientului e supus de Freud examenului rațiunii.

3.2.2. Teoria inconştientului

La temelia doctrinei freudiene se află o definiție nouă şi „ştiințifică" a inconştientului : Freud vede în el un sistem psihic alcătuit de reprezentări refulate, **refularea** fiind un proces psihologic de apărare a eului, care respinge pulsiunile şi dorințele. O cenzură, instanță inconştientă generată de educație şi de interdicție parentale, interzice accesul acestor reprezentări în conştiința limpede. Conținuturile refulate se manifestă atunci în acte ratate, în vise, dar şi în unele procese psihopatologice cum ar fi nevrozele. Freud insistă de asemenea asupra dimensiunii sexuale a ființei umane şi privilegiază energia pulsiunii sexuale, libidoul, în geneza nevrozelor. Astfel, Freud face să apară un aparat psihic dinamic, introduce un determinism în faptele psihice, le dă un sens acestora din urmă. Apare cu claritate dominația

inconştientului în conduitele umane, dominaţie care face adesea să dispară libera voinţă a omului.

Psihanaliza este o terapeutică ce urmăreşte să elibereze individul suferind de tulburări psihologice grave din ghearele inconştientului. E o metodă de investigaţie a psihologiei profunzimilor, permiţînd bolnavului, prin expresia spontană a unor reprezentări eliberate de orice discurs raţional, să scoată la lumină fapte refulate, adesea înrădăcinate în copilărie şi care se află la originea simptomelor patologice : se produce o eliberare care îl repune pe individul suferind în deplina posesie a sinelui. Psihanaliza ne arată astfel că eul nu este stăpîn în propria sa casă, că există ceva care îi scapă. Prin importanţa acordată acestei zone de umbră care este inconştientul, Freud zdruncină concepţia carteziană despre subiect şi se distanţează de definiţiile clasice ale omului.

3.2.3. Eul nu este stăpîn la el acasă

Ce este omul? La această întrebare care obsedează filosofia au fost date răspunsuri variate. În Antichitate, Aristotel vede în om un *animal raţional* : doar omul îşi urmează raţiunea, spre deosebire de animale, care se conformează naturii. Dacă tradiţia scolastică rămîne fidelă acestei concepţii, *Descartes* ne oferă o nouă definiţie a omului, ca subiect gînditor. *„Gîndesc, deci exist"* este actul de naştere istorică a subiectului gînditor, în întregime transparent faţă de sine şi de esenţa sa.

Distrugînd aceste definiţii clasice, Freud cercetează temeliile complexe ale conştiinţei noastre şi făureşte imaginea modernă a omului pradă unor motivaţii inconştiente. Inconştientul îi este propriu omului în aceeaşi măsură ca şi conştiinţa : avem de-a face aici cu o adevărată revoluţie copernicană, evidenţiată de Freud însuşi :

> „În decursul secolelor ştiinţa a adus egoismului naiv al umanităţii două puternice dezmînţiri. Cea dintîi a avut loc atunci cînd s-a demonstrat că pămîntul, departe de a fi centrul universului, nu reprezintă decît o părticică neînsemnată a sistemului cosmic, a cărui măreţie abia dacă ne-o putem imagina. Această primă demonstraţie este legată de numele lui Copernic [...]. Cea de a doua dezmînţire a fost adusă [...] ca urmare a lucrărilor lui Charles Darwin, ale lui Wallace şi ale predecesorilor lor [...]. O a treia dezmînţire va fi

adusă megalomaniei umane de către cercetarea psihologică contemporană, care își propune să demonstreze *eului* tocmai faptul că el nu este stăpîn în propria sa casă" (Freud, *Introducere în psihanaliză,* trad. rom. de Leonard Gavriliu, București, Editura didactică și pedagogică, 1980, p. 250).

3.2.4. Concluzie

Dominația inconștientului este o idee care le-a părut multora inacceptabilă : Sartre, Alain și mulți alții au respins ideea unei conștiințe dominate de forțele iraționalului. Cum să construim o etică, dacă omul e dominat de forțe despre care nu are nici o idee clară? Cu toate acestea, doctrina freudiană a sfîrșit prin a se impune în gîndirea secolului XX, deși psihanaliza și-a pierdut, de cîtva timp încoace, puterea de seducție. Și aici, rațiunea, încolțită de irațional, își descoperă noi limite.

3.3. Sartre, existența și infinita libertate

3.3.1. Biografie

Jean–Paul Sartre (1905–1980), fiul unui ofițer de marină, rămîne de timpuriu orfan de tată și este crescut de mama sa. În 1924 intră la Școala normală superioară (unde este prieten cu Raymond Aron, Paul Nizan, Daniel Lagache etc.) și își ia diploma în filosofie în 1929. Va fi profesor de filosofie la Le Havre pînă în 1937, apoi la Neuilly și va părăsi învățămîntul în 1945. Începînd din 1936 va publica lucrări de filosofie, de literatură și de teatru. Cu *Zidul* (1937), apoi cu *Greața* (1938) atinge deja notorietatea. 1943 : publică *Mușstele* și *Ființa și Neantul*, această din urmă lucrare trecînd neobservată. Sartre devine celebru la Eliberare și este recunoscut ca principalul promotor al „existențialismului". Piesa de teatru *Cu ușile închise* (1944) are un mare succes. În 1945, împreună cu Simone de Beauvoir și Merleau–Ponty fondează revista *Les Temps modernes,* care va fi ferm angajată politic. Începînd din 1950, Sartre se apropie de Partidul Comunist și aprofundează teoria marxistă în *Critica rațiunii dialectice* (1960). 1963 : *Cuvintele* îi asigură un succes incontestabil și în 1964 i se atribuie premiul Nobel (pe care îl refuză, pentru a nu fi transformat în

instituție). În 1968 își afirmă solidaritatea cu revolta studenților și susține extrema stîngă. Moare, în 1980, după o viață de intelectual angajat. Cincizeci de mii de persoane îl însoțesc pînă la cimitirul Montparnasse.

Nucleul filosofiei sartriene rezidă în concepția sa despre conștiință : complet transparentă, ea este pură neființă, țîșnire, intenționalitate. Conștiința nu este substanță, nu aparține lumii lucrurilor și nu se supune legilor ei. Sustrăgîndu-se oricărei determinări naturale, omul e condamnat irevocabil la libertate, la o libertate infinită, căreia i se opun neîncetat reaua credință, spiritul de seriozitate, rolurile sociale și, bineînțeles, prezența celuilalt. Dar libertatea se înrădăcinează de asemenea în contingența existenței umane, care nu ține de nici o logică : această existență concretă, centru al reflecției sartriene, va da naștere existențialismului. Astfel Sartre este înainte de toate **filosoful libertății**, înțeleasă ca unic izvor al sensului.

3.3.2. Contingența

Nu începe totul prin contingență? Întreaga existență este nejustificată și de nejustificat. Existența e o absurditate, situată dincolo de orice raționalitate și în care omul se percepe pe sine ca fiind de prisos, contingent :

> „Vreau să spun că, prin definiție, existența nu e necesitate. A exista înseamnă a fi *acolo*, pur și simplu ; cei ce există se lasă *întîlniți*, dar niciodată nu-i putem *deduce*. [...] Or, nici o ființă necesară nu poate explica existența ; contingența nu este o aparență înșelătoare pe care o poți risipi, e absolutul, prin urmare gratuitatea perfectă" (Sartre, *Greața*, trad. rom. de Alexandru George, București, Editura Univers, 1990, p. 172).

Dar individul nu este numai contingent, el e lipsit de natură umană. Existențialismul, filosofie a existenței concrete și trăite, profesat de Sartre, este ateu. Nu există un Dumnezeu pentru a crea o natură umană iar omul este ceea ce se face el însuși, prin libera sa alegere : **existența precedă esența.** Omul există, se proiectează în lume și se creează prin propriile sale acte. Astfel Sartre face din om centrul a tot ce există : nu afirmă el, în *Existențialismul este un umanism*, o dotrină ale cărei elemente esențiale sînt omul și libertatea sa?

Lipsit de natură umană, individul este lipsit totodată de conștiință–substanță, proprietate intrinsecă a eului. Ce este conștiința la Sartre? O

activitate translucidă, în întregime intenţională, proiecţie permanentă spre ceva : Sartre explicitează cu precizie celebrul „Orice conştiinţă este conştiinţă a ceva", enunţat de Husserl la începutul secolului :

> „A fi, înseamnă a te dispersa în lume, a porni de la un neant de lume şi de conştiinţă pentru ca brusc să te dispersezi–conştiinţă–în–lume. Dacă conştiinţa încearcă să redevină ea însăşi, să coincidă cu sine, retrăgîndu-se din lume, ea se aneantizează. Necesitatea conştiinţei de a exista în calitate de conştiinţă a altceva decît sine este numită de Husserl «intenţionalitate»" (Sartre, *Situations I,* Gallimard, p. 33).

3.3.3. Angoasa libertăţii

Contingent, dotat doar cu un proiect care cere neîncetat o alegere, prevăzut cu o conştiinţă transparentă : acesta este omul sartrian. Astfel, libertatea răsare din toate părţile. Sîntem condamnaţi fără drept de apel la libertate, condamnaţi la această transparenţă prin care scăpăm de orice determinare naturală ; oricare ar fi motivele sau situaţia, trebuie să ne alegem şi să ne facem pe noi înşine, chiar şi în sînul a ceea ce pare în aparenţă să ne constrîngă. În consecinţă, responsabilitatea omului e permanentă şi totală : el se angajează în fiecare act şi angajează întreaga omenire împreună cu el :

> „Fiind condamnat să fie liber, omul poartă povara lumii întregi pe umerii săi : el este răspunzător de lume şi de sine ca mod de a fi. Folosim cuvîntul «responsabilitate» în sensul său banal de «conştiinţă (de) a fi autorul incontestabil al unui eveniment sau al unui obiect»" (Sartre, *L'Être et le Néant,* Gallimard, NRF, p. 639).

Această libertate infinită se experimentează în angoasă, sentiment vertiginos al posibilelor : faţă cu o **responsabilitate** nelimitată, faţă cu valorile, faţă cu binele şi răul, conştiinţa se chinuie. Pentru a îndepărta această dramă primordială care este angoasa, pentru a o neutraliza, conştiinţa se minte pe sine în diferite moduri, voalînd această libertate infinită. Apar astfel conduitele de rea credinţă, prin care individul încearcă să se convingă că este victima determinismului, că nu este liber. La fel, spiritul de seriozitate — care consideră că valorile sînt obiective, date în

lume, independente de subiectivitatea umană —, rolurile sociale, prezența celuilalt reprezintă tot atîtea moduri diferite de a fugi de neliniște și angoasă.

Celălalt, acest „eu care nu este eu" nu mă alienează oare, nu face el din mine un lucru printre lucrurile acestei lumi? Prelungind descrierile lui Hegel, care evidenția lupta conștiințelor de sine opuse, Sartre explicitează conflictul uman trăit prin privire : în **privirea celuilalt**, eu devin un „cvasi–obiect" și sînt despuiat de libertatea mea :

> „Prin privirea celuilalt, mă trăiesc ca încremenit în mijlocul lumii, ca amenințat de pericole, ca iremediabil. Dar nu știu nici ce sînt, nici care este locul meu în lume, nici ce față are lumea unde eu îmi întorc fața spre celălalt" (Sartre, *L'Être et le Néant,* Gallimard, NRF, p. 327).

Astfel, căderea noastră originară este existența celuilalt. „Infernul sînt ceilalți" : *Cu ușile închise* ne aruncă în față această formulă devenită celebră.

3.3.4. Istoria

Cu toate acestea, există anumite relații de reciprocitate cu celălalt, îndeosebi în acțiune istorică. *Critica rațiunii dialectice* se străduiește să realizeze o sinteză între subiectivitate și libertate pe de o parte, marxism pe de altă parte. Sartre, care s-a apropiat de Partidul Comunist imediat după război, vede în marxism filosofia de nedepășit a timpului nostru. Dar acest marxism se întemeiază pe un determinism rigid și pe legi istorice care ignoră libertatea.

Cum procedează Sartre? El are în vedere omul ca muncitor, acționînd în sînul unei lumi materiale caracterizate prin „raritate". Aceasta din urmă desemnează un principiu material care definește condiția oamenilor. Totul apare în cadrul nevoii, înțeleasă ca percepție a unei lipse organice. Obsesia nevoii planează asupra întregii istorii a omenirii, generînd violență și separare a oamenilor. Aceste condiții istorice pot fi depășite printr-un *praxis*, cu condiția ca el să fie liber. Noțiunea de „grup" ilustrează la Sartre acest **praxis liber :** grupul, de exemplu mulțimea care ia cu asalt Bastilia, întrupează proiectul istoric liber. Sartre îi opune reuniunile sociale fără o adevărată unitate, cum sînt cozile de călători care așteaptă autobuzul.

Astfel, omul este o ființă istorică avînd o existență temporală și colectivă.

3.3.5. Concluzie

În preocuparea sartriană față de subiectivitatea ființei contingente care este omul răsună profund gîndirea lui Kierkegaard. Dar, întrucît este filosoful libertății în dimensiunile sale individuale şi colective şi adeptul unui **umanism ateu**, Sartre afirmă responsabilitatea absolută a omului creator al valorilor şi al universului uman, îndepărtîndu-se astfel de destinul religios al maestrului său.

Influența lui Sartre, filosof angajat, cu mai mult sau mai puțin succes, în viața politică şi socială a timpului său, a fost considerabilă. Nu a susținut el Partidul Comunist, nu a inspirat el mişcările contestatare din anii 1960, nu a îmbogățit el reflecția sociologică? La fel ca şi opera sa, această înrădăcinare în istorie şi în evenimentele contemporane a contribuit la celebritatea sa.

3.4. Merleau–Ponty

3.4.1. Un cofondator al revistei *Les Temps modernes*

Maurice Merleau–Ponty (1908–1961) îşi face studiile la Şcoala normală superioară de pe *rue d'Ulm*, predă filosofia la Chartres, apoi la Paris. Devine doctor în litere cu *Structura comportamentului* (1942) şi *Fenomenologia percepției* (1945), teza sa principală. În 1945 participă la fondarea revistei *Les Temps modernes*, cu Sartre şi Simone de Beauvoir. După cearta cu Sartre, pricinuită de opoziția dintre ei în ceea ce priveşte imperialismul sovietic, Merleau–Ponty părăseşte *Les Temps modernes* în 1953. Predă la Sorbona, apoi la Collège de France, începînd din 1952. Publică *Sens şi nonsens* (1948), *Aventurile dialecticii* (1955), *Semne* (1960). Moare brusc în mai 1961, la vîrsta de 53 ani.

Asemenea lui Sartre, Merleau–Ponty a elaborat o filosofie existențială dar, pentru a înțelege experiența umană şi a descrie concret realul, trebuie „să revenim la lucrurile însele", conform formulei lui Husserl. E vorba de a reveni la **trăitul originar**, dincolo de conceptele științei.

> „E vorba de a descrie, nu de explica, nici de a analiza. Acest prim consemn dat de Husserl fenomenologiei aflate la începuturile ei de a fi o «psihologie descriptivă» sau de a reveni «la lucrurile însele» înseamnă mai întîi o deza-

probare a ştiinţei. Eu nu sînt rezultatul sau încrucişarea unor cauzalităţi multiple care îmi determină corpul sau «psihismul», eu nu mă pot gîndi pe mine ca pe o parte a lumii." (Merleau–Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Avant–propos, p. II)

La sfîrşitul vieţii sale, descrierea fenomenologică a trăitului se va clarifica pornind de la orizontul Fiinţei care dă viaţă fiinţărilor individuale.

3.4.2. Ce este existenţa?

Maurice Merleau–Ponty concepe existenţa ca act asupra lumii, ca angajare, ca faptul de a se ivi în lume şi de a lua în seama sa societatea şi universul. Omul renunţă astfel la o poziţie de simplu spectator :

„Existenţa în sens modern este mişcarea prin care omul e în lume, se angajează într-o situaţie fizică şi socială care devine punctul său de vedere asupra lumii" (Merleau–Ponty, *Sens et non–sens*, Nagel, p. 143).

Ancorarea în trăit se face prin corp. Dar corpul nu este, la Merleau–Ponty, o simplă realitate materială care condiţionează experienţa noastră : el este un ansamblu de semnificaţii trăite, un focar al sensului, un centru existenţial ireductibil, pe care îl numeşte **corpul propriu.** Noţiunea de *carne*, totalitate a lucrurilor concepute ca prelungire a corpului, joacă astfel un rol capital şi permite înţelegerea propriului corp :

„Noţiunea esenţială pentru filosofie este aceea de carne, care nu desemnează corpul obiectiv, nici corpul gîndit de suflet (Descartes) ca fiind al său, ci este sensibilul în dublul sens de ceea ce simţim şi de ceva care simte" (Merleau–Ponty, *Le Visible et l'Invisible,* Gallimard, Tel, p. 313).

Astfel, ceea ce îl interesează pe Merleau–Ponty nu este realitatea noastră abstractă, ci un corp însufleţit şi carnea. Spiritul şi trupul se reflectă unul pe celălalt în mult mai mare măsură decît se opun unul altuia. Să vorbim aşadar de o funcţie spirituală a corpului şi de o încarnare a spiritului, în loc să opunem doi termeni, în realitate alăturaţi şi uniţi.

3.4.3. Istoria

Dar subiectul este de asemenea întrupat în istorie : atent la descrierea concretă, filosoful nu putea să nu fie interesat de dimensiunea istorică a oricărei experienţe umane. Analizînd marxismul bazat pe ideea inteligibilităţii istoriei, pe *sensul istoriei* care desemnează noţiunea unui ansamblu global, orientat şi inteligibil, el aprofundează într-o dialectică inseparabilă **sensul** şi **nonsensul istoric**, *sensul* trimiţînd la un nucleu de semnificaţii produse de om, iar *nonsensul* la acest fond inuman pe care se profilează toate acţiunile noastre istorice. Merleau–Ponty se distanţează totuşi treptat de comunismul sovietic, în special în privinţa temei sfîrşitului istoriei.

3.4.4. Concluzie

Astfel, redescoperind existenţa omului şi interogîndu-se asupra ei, Maurice Merleau–Ponty scapă la rîndul său din vîltoarea raţiunii. Nu se apropie el la sfîrşitul vieţii de Heidegger, înscriindu-se treptat pe calea ontologiei? Fiinţa, concept enigmatic, bîntuie ultima fază a filosofiei lui Merleau–Ponty.

4. Tentativele de refundare filosofică

4.1. Introducere

La începutul secolului, criza raţiunii deschide calea diferitelor demersuri care pretind că fundează o reînnoire a gîndirii. Dacă Husserl şi Heidegger construiesc pornind de la o întoarcere la surse, Bergson şi James se angajează pe căi mai radical noi. În ceea ce îl priveşte pe Husserl, acesta privilegiază raţiunea umană pentru a funda, împotriva pozitivismului, filosofia ca ştiinţă riguroasă. Heidegger reia problema fiinţei căzută astăzi în uitare. Evidenţiind limitele raţionalului, Bergson atribuie intuiţiei un rol major în reflecţia filosofică. William James subordonează gîndirea acţiunii şi consideră utilitatea drept criteriu al adevărului.

4.2. Husserl

4.2.1. Un gînditor în căutarea unei filosofii riguroase

Edmund Husserl (1859–1938), născut în Moravia (Austro–Ungaria), studiază matematica, fizica şi filosofia. În 1882 îşi susţine teza de doctorat în matematică. Influenţat de învăţătura psihologului Brentano, hotărăşte să se dedice filosofiei. În 1887 este numit privat–docent la universitatea din Halle, apoi, în 1906, profesor la universitatea din Göttingen. Începînd din 1916, Husserl predă la Fribourg. În 1936 va fi radiat de pe lista profesorilor emeriţi de către nazişti, din cauza originii sale evreieşti.

A publicat deja, în 1900, *Cercetări logice.* Urmează, în 1911, un eseu important şi limpede, *Filosofia ca ştiinţă riguroasă*, apoi *Idei călăuzitoare pentru o fenomenologie şi o filosofie fenomenologică pure* (I – 1913, II –1912–1918, III –1912, II şi III fiind publicate în 1952). La invitaţia Societăţii franceze de filosofie, ţine în amfiteatrul Descartes de la Sorbona, în 23 şi 25 februarie 1929, nişte conferinţe care vor fi publicate sub titlul *Meditaţii carteziene* (1931). În 1936 apare *Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală.*

Husserl a lăsat o cantitate imensă de manuscrise inedite, care au fost transportate la Louvain pentru a fi puse la adăpost de ameninţările cu distrugerea îndreptate împotriva lor.

Proiectul iniţial al lui Husserl este de a stabili fundamentele cunoaşterii pornind de la o filosofie riguroasă, concepută ca sursă originară. Această filosofie se va întemeia pe raţiunea universală. El combate cu vigoare pozitivismul timpului său care, privilegiind faptele, exclude, pe de o parte chestiunile ultime ale raţiunii precum cuoaşterea valorilor, problemele sensului lumii, chestiunea adevărului etc., şi pe de altă parte, lumea persoanelor şi a vieţii. Respingînd raţiunea îngustă a pozitivismului şi carenţele sale, Husserl vrea să-şi clădească filosofia pe **raţiunea universală,** aceea a grecilor. Ca la aceştia din urmă, o astfel de filosofie trebuie să ne conducă spre o viaţă conformă cu raţiunea.

În ce constă demersul lui Husserl? Respingînd nu doar pozitivismul, ci şi psihologismul şi naturalismul, el elaborează o **ştiinţă a spiritului**, prin întoarcerea la *cogito*, izvor al oricărei semnificaţii. Pentru aceasta el

efectuează o „reducție fenomenologică", punînd între paranteze lumea obiectivă, cu scopul de a accede la subiectul ultim, eul transcendental. El se ocupă atunci de legătura dintre gîndire și ceea ce e gîndit, sub forma țintei intenționale a conștiinței și concepe conștiința ca un trăit ce are un sens. Husserl nu va merge pînă la capătul demersului său și nu-și va publica ultimele lucrări, considerîndu-le ca nefiind suficient de riguroase.

4.2.2. Critica psihologismului și a naturalismului

Cercetările logice pun deja sub semnul întrebării *psihologismul.* În această doctrină, legile gîndirii logice, conceptele, judecățile diferitelor discipline depind de procesele psihologice : în vremea lui Husserl, psihologia se străduiește să se afirme ca disciplină dominantă, fundamentînd logica și metafizica. Husserl, matematician, nu poate accepta ca adevărurile matematice să devină adevăruri psihologice : un astfel de relativism distruge orice obiectivitate, întrucît fenomenul psihic nu posedă nici o trăsătură stabilă.

La fel, în *Filosofia ca știință riguroasă,* el critică *naturalismul* : acesta din urmă își reprezintă conștiința, ideile, pe scurt, totalitatea ființei, ca și cum ar fi vorba de niște lucruri materiale. Pentru Husserl, o astfel de naturalizare a conștiinței constituie un păcat împotriva spiritului.

Astfel, naturalismul și psihologismul urmează modelul științelor naturii, model aflat la temelia pozitivismului.

4.2.3. Critica pozitivismului

Contextul crizei este deci evident. Nu numai psihologismul și naturalismul predomină, ci și ideea că trebuie să ne limităm la *fapte,* la o simplă știință a faptelor. Renunțînd să pună întrebările ultime ale rațiunii (acelea ale adevărului, ale spiritului etc.), limitîndu-se doar la modelele moștenite de la științele naturii și respingînd interogațiile profunde ale omenirii, pozitivismul a cufundat-o pe aceasta din urmă într-o disperare adîncă, pe care Husserl o explicitează și căreia îi precizează sensul în *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală.* Făcînd abstracție de subiecți și de persoane, eliminînd lumea vieții, rațiunea pozitivistă ne-a condus la criza culturii și a sensului.

4.2.4. O adevărată ştiinţă a spiritului : Esenţele trebuie să călăuzească teoria

Nu ar fi necesar, în aceste condiţii, să revenim la o ştiinţă a spiritului? Pentru a merge la lucrurile însele, trebuie elaborată o ştiinţă a esenţelor, elemente independente de gîndire, singurele în măsură să ghideze teoria. Cum să ajungem la esenţe? Prin *reducţia eidetică*, care constă în a elimina elementele empirice variabile dintr-un dat concret, făcînd să varieze, printr-o experienţă de gîndire, caracteristicile obiectului.Esenţa este, prin urmare, constituită din ansamblul trăsăturilor caracteristice a căror suprimare ar atrage după sine suprimarea obiectului corespunzător. E vorba aşadar de o transformare a faptului în esenţă, singura care ne dezvăluie sensul realului.

4.2.5. Accesul la „Eu gîndesc" fondator

Dar fundarea unei filosofii riguroase pretinde de asemenea redescoperirea radicalităţii lui „Eu gîndesc", accesul la subiect, suport şi fundament ai cunoştinţelor de fapt. Într-adevăr, doctrinelor şi ştiinţelor impregnate de pozitivism le este proprie necunoaşterea rolului acestei subiectivităţi de unde au ieşit, totuşi, toate operele umane. Cum putem ajunge la subiect? Metoda reducţiei fenomenologice ne va permite să descoperim acel termen ultim şi prim care este **eul transcendental**, printr-o suspendare a judecăţii în ceea ce priveşte problema existenţei lumii exterioare, printr-o punere în paranteze a acesteia din urmă. Eul transcendental, adică, la Husserl, conştiinţa pură, eliberată de toate datele experienţei, conferă unitate şi sens lumii. Astfel Husserl redescoperă *cogito*-ul fondator.

4.2.6. Intenţionalitatea

Acest *cogito* este însă foarte diferit de acela al lui Descartes, care e substanţă. Conştiinţa nu este un conţinător, ci o tensiune spre lucruri. Orice conştiinţă este conştiinţă **a** ceva. Încetînd de a mai fi închisă în sine, conştiinţa nu mai desemnează decît un elan şi o mişcare, o explozie, va spune Sartre.

Există astfel un schimb permanent între conştiinţă şi lume, acestea constituind o structură relaţională în care subiectul şi obiectul îşi iau sensul unul de la altul, fără nici o prioritate a unuia în raport cu celălalt. Husserl suprimă deci orice opoziţie dualã între subiect şi obiect, şi avem posibilitatea de a reveni „la lucrurile însele", atinse prin contactul intenţional cu lumea.

Dacă criza raţiunii duale, sfîşiată între subiect şi obiect, ne apare ca o dimensiune importantă a crizei fundamentelor, putem spune că, prin conştiinţa intenţională, Husserl încearcă să răspundă la un element major al acestei crize.

4.2.7. Concluzie

„Filosofia ca ştiinţă, ca ştiinţă serioasă, riguroasă şi chiar apodictic riguroasă : *acest vis a luat sfîrşit*" (Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, p. 563) : Husserl notează acest gînd lipsit de iluzii într-un text din 1935. Imensul efort al raţiunii universale de a-şi recuceri vechiul loc a eşuat. Criza generată de pozitivism, care decapitează filosofii, distruge valorile şi sensul lumii, se va manifesta în dezastrele celui de al doilea război mondial, apoi în venirea la putere a tehnologiei.

Influenţa lui Husserl asupra a numeroşi gînditori contemporani va fi totuşi determinantă. Intenţionalitatea, întoarcerea la lucrurile însele, eul transcendental, lupta împotriva pozitivismului sînt tot atîtea teme care îi vor influenţa pe Lévinas, Sartre, Merleau–Ponty şi pe mulţi alţii, printre care Heidegger, asistentul lui Husserl.

4.3. Heidegger

4.3.1. Heidegger şi disperarea Timpurilor moderne

Născut în 1889 în Marele Ducat de Baden, Martin Heidegger studiază din 1909 teologia, pe care o abandonează rapid pentru a se consacra filosofiei. Numit profesor netitular la universitatea din Marburg, devine profesor titular la universitatea din Fribourg în 1928. În 1927 a publicat *Fiinţă şi Timp,* care îl va face celebru încă de la apariţie. În 1933 este ales rector al universităţii. În acel timp, Hitler era cancelar al Germaniei. După

cîteva luni de cooperare pe plan administrativ, îşi dă demisia, în 1934. Acest episod îi va fi adesea reproşat şi va da naştere la numeroase controverse. Interzicîndu-i-se să predea în 1946, îşi reia activitatea didactică la Fribourg, în 1951. A murit în mai 1976.

În afară de *Fiinţă şi Timp,* din care doar prima parte, incompletă, a fost publicată, să citäm, dintre principalele lucrări al lui Heidegger : *Ce este metafizica?* (1929), *Kant şi problema metafizicii* (1929), *Esenţa adevărului*, o conferinţă din 1930 publicată în 1943, *Drumuri care nu duc nicăieri* (1950), *Ce înseamnă a gîndi?* (1951), *Chestiunea tehnicii* (1953), conferinţă inclusă mai tîrziu în *Eseuri şi conferinţe* (1954).

Întreaga operă a lui Heidegger are la bază o întrebare fundamentală : aceea a **sensului fiinţei.** Or, de la Platon şi Aristotel, filosofia occidentală a încetat să-şi pună întrebări cu privire la fiinţă. Chestiunea fiinţei a căzut astăzi într-o uitare care a favorizat dezvoltarea metafizicii Occidentului. Astfel, opunîndu-se la mai mult de două milenii de filosofie, Heidegger reia întrebarea privind fiinţa : răspunsul său este că **timpul constituie adevărul fiinţei.** Pentru Heidegger, istoria filosofiei nu este decît istoria unei rătăciri, a unei uitări a fiinţei. În lumina acestei uitări el analizează epoca noastră, a cărei disperare o scoate la iveală. El atribuie vidului săpat de această uitare puterea tehnicii asupra omului pe care îl domină, lipsind lumea noastră de orice sens.

Heidegger nu pretinde să elaboreze o filosofie, ci să deschidă gîndirea spre cercetarea fiinţei : nu există nici o prescripţie, ci doar nişte căi ce se deschid.

4.3.2. Fiinţă şi fiinţare

În *Fiinţă şi Timp,* opera sa fundamentală, pe care nu a terminat-o în mod deliberat, Heidegger elaborează chestiunea sensului fiinţei, această enigmă, acest izvor spiritual fundamental al tuturor lucrurilor, asupra cărora aruncă lumină. Fiinţările, realităţile particulare, trebuie deosebite de fiinţă : fiinţa nu are nimic din fiinţare. Printre fiinţări, există una pentru care se pune problema fiinţei : *Dasein*-ul, adică **realitatea umană, faptul-de-a-fi-în-lume al fiinţei,** care se află întotdeauna în raport cu fiinţa şi este în stare să se deschidă spre fiinţă.

Astfel, analizînd fiinţarea care este *Dasein*-ul, Heidegger reuşeşte să surprindă semnificaţia temporală a fiinţei. Pentru aceasta, el cercetează

mai întîi faptul–de–a–fi–în–lume al ființei în banalitatea sa cotidiană , apoi în existența sa autentică.

Ce sîntem noi? O „grijă", termen heideggerian care desemnează structura fundamentală a ființei-în-lume, proiectată fără încetare înainte față de sine şi care nu coincide niciodată cu propria-i esență. Căderea sub dictatura impersonalului „Se", anonimatul, reprezintă unul din elementele esențiale ale acestei structuri. Determinat de ceea ce „se spune", omul, în banalitatea sa cotidiană, scapă de anxietate în fața propriei sale morți, această ultimă posibilitate, acest nucleu al ființei noastre. Astfel, el este profund inautentic.

Omul devine autentic dacă îşi asumă moartea şi îşi pune problema sensului ființei. El descoperă că finitudinea temporalității sale se înrădăcinează în moarte ; contrar gîndirii tradiționale care vede moartea ca sfîrşit al timpului nostru, Heidegger face din moarte originea temporalității. O temporalitate pe care o consideră complet diferită de timpul obişnuit : e un fenomen unitar, dezvăluind contemporaneitatea componentelor timpului, viitorul, trecutul şi prezentul.

Astfel se manifestă semnificația temporală a ființării ființei–în–lume.

4.3.3. Uitarea ființei

Începînd din anii 1930, cercetarea sensului ființei cedează locul unei reflecții asupra adevărului ființei care există în timp, unei meditații axate din ce în ce mai mult pe ființă.

Heidegger dezvoltă şi explicitează în special problematica referitoare la uitarea ființei, care caracterizează întreaga metafizică occidentală : nu privilegiază Platon *esența,* Aristotel *substanța* etc.? Metafizica respinge diferența între ființă şi ființare, care îi marchează atît de puternic originile, şi pierde treptat orice acces la ființă. De la Descartes la Nietzsche, omul devine centrul şi fundamentul oricărei ființări. În Timpurile Moderne mai ales, sub influența lui Descartes, adevărul este conceput ca fiind certitudine iar omul devine subiect, adică fundament şi măsură a adevărului. De acum înainte, omul nu se mai întoarce spre ființă, ci spre ființare în întreaga ei universalitate, adică spre natură, al cărei stăpîn şi posesor a devenit. În opinia lui Heidegger, filosofia lui Nietzsche desăvîrşeşte Timpurile Moderne : nu reduce el ființa la valoare?

Astfel, istoria metafizicii este într-adevăr istoria unei uitări şi a unei rătăciri departe de ființă.

4.3.4. Tehnica, formă extremă a uitării ființei

În lumea noastră contemporană, tehnica devine forma perfectă a uitării ființei. Ce este tehnica? La Heidegger, ea caracterizează modul în care omul modern se raportează la lumea înconjurătoare. Ea nu este pur și simplu un ansamblu de procedee și de mașini destinate să producă și să atingă un scop. Tehnica obligă natura și lumea să furnizeze roadele pe care le conțin : aceasta este esența ei. Natura, dar și omul, nu mai sînt decît un fond, un capital folosit de tehnică. Astfel tehnica menține omul în puterea ei, îndepărtîndu-l de ființă. Tehnica își ia forța din vidul săpat de uitarea ființei, căci ea încearcă să umple tocmai acest vid. În viziunea lui Heidegger, nu este vorba de a respinge tehnica, ci de a o înfrunta, de a face să apară pericolul extrem pe care îl reprezintă și a ne elibera de el : atunci omul se va putea salva, întorcîndu-se din nou spre ființă.

4.3.5. Contra umanismului

În aceste condiții, nu e de mirare că Heidegger se opune curentului umanist, al cărui mesager a fost Sartre, cu al său om–rege tronînd în centrul realității și al vieții. Pentru Heidegger, omul nu poate fi fundamentul tuturor lucrurilor ; cea la care trebuie să ne referim este ființa, acest izvor spiritual ce luminează realitățile particulare și poate fi definit :

> „Umanismul nu numai că nu-și pune întrebarea privitoare la raportul ființei cu esența omului : umanismul chiar împiedică punerea acestei întrebări" (Heidegger, *Scrisoare despre „umanism"*, trad. rom. de Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gîndirii*, București, Editura politică, 1988, p. 304).

Ființa este cea care fundează realitatea umană și toate realitățile.

4.3.6. Concluzie

Opera lui Heidegger este cea mai originală din secolul XX. Ea se opune tuturor curentelor și mișcării generale a gîndirii, a căror rădăcină se află în

metafizica uitării ființei, pe care o resping. În consecință, ea este adesea greu de înțeles, căci nu există nici o tradiție care să-i fi făurit vocabularul, conceptele, metodele şi căile de explorat. Făcînd din ființă centrul cercetării sale, Heidegger respinge umanismul, progresul, raționea tehnică şi ştiințifică şi somează omul să se întoarcă la ființa de unde îşi extrage adevărata esență.

4.4. Bergson

4.4.1. O carieră solitară

Născut la Paris în octombrie 1859, Bergson reuşeşte al doilea la Şcoala normală superioară în 1878, în aceeaşi promoție cu Jean Jaurès. Alege secțiunea „Litere" şi îşi ia diploma de filosofie în 1881. Susținută în 1889, teza sa principală de doctorat, intitulată *Eseu despre datele imediate ale conştiinței,* arată deja clar revolta sa împotriva pozitivismului. Conferențiar la Şcoala normală superioară, apoi, din 1900, la Collège de France, dobîndeşte o celebritate considerabilă şi exercită o fascinație irezistibilă asupra unui public sedus de filosofia sa. Publică *Materie şi memorie* (1896), *Rîsul* (1900), *Evoluția creatoare* (1907). *Energia spirituală* (1919) obține Premiul Nobel pentru literatură în 1928. În 1932 publică *Cele două izvoare ale moralei şi religiei.*

Atras de catolicism, renunță totuşi să se convertească, din cauza creşterii intoleranței şi a persecuțiilor antisemite. „M-aş fi convertit, scrie el în 1937, dacă n-aş fi văzut pregătindu-se de mulți ani formidabilul val de antisemitism care se va abate asupra lumii. Am vrut să rămîn printre cei ce vor fi mîine persecutați." Moare la 4 ianuarie 1941.

4.4.2. Intuiția, metodă filosofică

Bergson aşază raționea şi inteligența în domeniile ştiinței şi acțiunii ; lumea spiritului ține de intuiție. Ea este singura în stare să atingă trăitul şi concretul ocultate de ştiință şi limbaj. Într-adevăr, ştiința nu depăşeşte sfera relativului, limbajul nu reprezintă decît nişte etichete lipite pe lucruri, departe de realul obiectiv. Ce descoperă intuiția, acest **mod de cunoaş-**

tere imediat, care ne face să coincidem cu ceea ce este unic şi inexprimabil în obiect? Viaţa interioară, alcătuită din durata pură, această substanţă a eului, această derulare fluidă opusă timpului mecanic al fizicienilor, o durată formată din libertate. Viaţa interioară este de asemenea memorie : memoria–obişnuinţă, alcătuită din automatisme, şi memoria pură care este aceea a istoriei noastre. memoria ce se confundă cu spiritul. Dar exigenţele practice nu permit o actualizare deplină a posibilităţilor sufletului nostru.

Dinamismul vieţii noastre, pe care îl descoperim datorită intuiţiei, ne deschide totodată spre marele suflu ce parcurge viul. Respingînd mecanicismul şi finalismul, Bergson vede în viaţă un elan original, un **elan vital**, proces creator imprevizibil.Aceeaşi perspectivă dinamică îl face pe Bergson să opună morala şi religia închise, încremenite în instituţiile religioase şi sociale, moralei şi religiei deschise, ale sfîntului şi eroului, care zdruncină din temelii omenirea. Sufletul mistic este singurul care apare ca experienţă imediată a divinului şi a lui Dumnezeu :

> „Rezultă de aici că un absolut n-ar putea fi dat decît prin *intuiţie,* în timp ce restul ţine de *analiză.* În cazul de faţă, intuiţie înseamnă *simpatia* prin intermediul căreia pătrundem în interiorul obiectului pentru a ne identifica astfel cu ceea ce are el unic şi, prin urmare, inexprimabil. Dimpotrivă, analiza este operaţia prin care obiectul este redus la elementele deja cunoscute, deci comune altor obiecte. A analiza constă în a exprima un lucru în funcţie de ceea ce nu este el" (Bersgon, *Gîndirea şi mişcarea*, trad. rom. de Ingrid Ilinca, Iaşi, Editura Polirom, pp. 176–177).

Acces direct la absolut, viziune imediată a vieţii interioare : în aceasta constă intuiţia ridicată de Bergson la rangul de metodă filosofică :

> „[Intuiţia] este viziunea directă a spiritului prin spirit. Nimic interpus ; fără refracţie printr-o prismă ale cărei feţe sînt, pe de o parte spaţiul, iar pe de alta, limbajul. [...] Intuiţie înseamnă mai întîi conştiinţă, însă conştiinţă imediată, reprezentare abia distinctă de obiectul văzut, cunoaştere presupunînd contact şi chiar coincidenţă" (*ibid.*, p. 29).

Adevărul nu este aşadar nici rodul deducţiei, nici al limbajului sau al conceptului.

4.4.3. Viaţa interioară

Kant concepea timpul după acelaşi model ca spaţiul. Dimpotrivă, Bergson are o filosofie a duratei profund originală. Ca mediu nedefinit, omogen şi măsurabil, conceput după modelul spaţiului, timpul fizicienilor deformează sensul şi natura reală a vieţii noastre psihice. Bergson opune acestui timp spaţializat durata surprinsă de intuiţie : un flux neîntrerupt, o fuziune strînsă a unor elemente alăturate, o devenire calitativă :

> „Durata completă pură este forma pe care o ia succesiunea stărilor noastre de conştiinţă atunci cînd eul nostru se lasă în voia vieţii, cînd se abţine să stabilească o separare între starea prezentă şi stările anterioare" (Bergson, *Eseu despre datele imediate ale conştiinţei*, trad. rom. de Mihnea Columbeanu, Editura Antet, 1999, p. 69).

Or, această devenire este întotdeauna imprevizibilă : în adîncul ei, viaţa noastră interioară e libertate. Şi sîntem liberi atunci cînd personalitatea noastră se manifestă direct în actele noastre, fără nici un motiv aparent, întrucît cele care se exprimă sînt adevăratele noastre sentimente. Libertatea şi ivirea eului profund sînt una.

Însă viaţa spiritului, care este **durată** şi **libertate**, este de asemenea memorie. Dacă memoria–obişnuinţă e alcătuită din automatisme care permit o existenţă practică, **memoria adevărată** aparţine domeniului spiritului : istoria mea este cuprinsă în ea sub formă de amintiri pure, independente de corp. Memoria adevărată nu este organică, ea conţine trecutul nostru şi reprezintă esenţa noastră spirituală.

Astfel, intuiţia ne deschide unui dinamism spiritual, departe de raţiunea discursivă seacă.

4.4.4. Elanul vital

Întrucît viaţa interioară, realitatea vitală este devenire şi evoluţie, viaţa este proces permanent de creaţie. Introducînd biologia în filosofia sa, Bergson s-a sprijinit în mare măsură pe cunoştinţele ştiinţifice ale epocii sale. Respingînd mecanicismul, finalismul, doctrina lui Darwin, Bergson ne propune ideea unui elan originar al vieţii, pornind de la care s-au diversificat

speciile vii. Elanul vital este în esență creația imprevizibilă a unor forme noi din ce în ce mai complexe. El este invenție permanentă, mișcare ce tinde să urce panta pe care materia o coboară : **elanul vieții introduce în materie indeterminarea și libertatea.**

4.4.5. Închisul și deschisul

Același dinamism spiritual, același proces creator permanent se regăsesc în morală și religie. Acestea din urmă cunosc forme deschise, care reflectă elanul creator și formele închise, încremenite, alcătuite din obligațiile sociale.

Morala închisă se definește prin obligație. Deci, pe de o parte, o morală plămădită din interdicții, de cealaltă, o *morală deschisă* a sfîntului și a eroului, depășind la infinit datoria și obligația de care se îndoiește Bergson. Ea exprimă un apel legat de o energie spirituală.

Protejîndu-ne împotriva anxietății noastre în fața morții, religia statică asigură conservarea grupului și se opune religiei deschise. Principiile acestei religii care transportă sufletul pînă la Dumnezeu sînt Mistica și Iubirea. În aceste condiții, nu ar trebui oare să dobîndească omul un supliment de suflet pentru a face față dezvoltării neînfrînate a mașinismului și a tehnicii?

4.4.6. Concluzie

Închizînd rațiunea în materie, criticînd materialismul scientist al epocii sale, Bergson a construit o **filosofie spiritualistă** care nu a avut prea mare ecou la sfîrșitul secolului nostru. Nu constituie oare metafizica sa o ultimă tentativă de a sugera, prin intermediul memoriei detașate de orice rădăcină organică, existența unui spirit independent de corp, și chiar nemurirea sufletului? Nu se opune el astfel întregului curent științific și pozitiv care, apărut în secolul al XIX-lea, traversează secolul XX pentru a culmina în *Omul neuronal* al lui Jean–Pierre Changeux, pentru care orice act psihic se exprimă printr-o stare a creierului? La ce bun să mai vorbim despre spirit în aceste condiții?

Cu toate acestea, distincția sa între închis și deschis a fost reluată de gînditorii contemporani și în special de Popper. Acceptînd dialogul cu știința, el anunță o preocupare importantă a timpului nostru.

4.5. Pragmatismul lui William James

William James (1842–1910), filosof american, medic, psiholog, vrea să transforme psihologia într-o ştiinţă pozitivă. Publică în 1907 *Pragmatismul,* lucrarea sa principală.

Preocupat de concret, el refuză să despartă practica de gîndire, pe care o subordonează celei dintîi, afirmînd astfel primordialitatea voinţei asupra raţiunii. În opinia sa, adevărul rezidă în ceea ce merge bine şi dă astfel un impuls voinţei. Astfel **utilitatea devine criteriul adevărului**, fapt ce devalorizează raţiunea teoretică. Adevărul este ceea ce dovedeşte a fi avantajos pentru gîndirea şi voinţa noastră. Adevărul este, pentru noi, ceea ce e bine de crezut. Acesta este pragmatismul, preocupat îndeosebi de acţiune.

La James, raţiunea trece pe planul al doilea.

4.6. Concluzie

Ar fi zadarnic să căutăm, în aceste încercări de reînnoire a filosofiei, un interes cît de mic pentru ideile călăuzitoare ale secolului al XIX-lea. Progres, fericire, sens al istoriei, ce să facem cu aceste concepte? Se manifestă aici, spontan, o ruptură profundă cu Luminile.

Dacă Husserl şi Heidegger au avut o influenţă considerabilă asupra gîndirii secolului XX, ideile lor, şi cu atît mai puţin cele ale lui Bergson, nu au reuşit să modifice în profunzime mişcarea ideilor. Trăim într-o lume unde raţiunea, devenită relativă, continuă să guverneze nişte societăţi pentru care omul a devenit referinţa absolută.

5. Cîteva principii pentru o nouă societate

5.1. Introducere

Opera lui Heidegger reprezintă ultima tentativă globală a filosofiei secolului XX. Efectuîndu-se de acum înainte numai cercetări asupra unor domenii particulare care, adesea, nu aparţin propriu–zis filosofiei, aceasta din urmă, ca disciplină ce sintetizează cunoştinţele, nu mai face decît să-şi extragă din ele materia pentru reflecţie. Etica, sociologia, politica sînt

izvoarele cele mai fecunde. Jonas şi etica responsabilităţii, Lévinas şi sensul chipului uman, Habermas şi acţiunea comunicativă, Arendt şi Foucault cu teoriile puterii : iată tot atîtea direcţii în care vedem manifestîndu-se, în mod decisiv, relaţiile între oameni, relaţii ce tind acum să se constituie în reţea şi nu în sisteme ierarhizate.

5.2. Cercetările etice contemporane

5.2.1. Jonas şi etica în slujba acţiunii tehnice

Hans Jonas (1903–1993), filosof german, a fost elevul lui Husserl şi al lui Heidegger. A predat la Ierusalim, în Canada, la New York şi München. *Principiul responsabilitate* (1979) este principala sa lucrare.

Pentru Jonas, tehnica a devenit o sursă de ameninţări mortale la adresa speciei umane : este indispensabil să se creeze noi reguli care să permită controlarea efectelor sale şi regîndirea fundamentelor eticii :

> „Prometeu definitiv eliberat de lanţuri, căruia ştiinţa îi conferă forţele necunoscute pînă acum iar economia impulsul său neînfrînat, pretinde o etică în stare, prin piedici liber consimţite, să împiedice puterea omului de a deveni un blestem pentru el. [...] Supunerea naturii, destinată fericirii umane, a atras după sine, prin lipsa de măsură a succesului ei ce se întinde acum şi asupra naturii omului însuşi, cea mai mare provocare existentă vreodată la adresa fiinţei umane. Totul în ea este inedit, fără nici o comparaţie posibilă cu ce a fost înainte, atît din punct de vedere al modalităţii cît şi din punct de vedere al ordinului de mărime : ceea ce poate face omul astăzi şi va fi constrîns să facă în execitarea irezistibilă a acestei puteri, nu îşi are echivalentul în experienţa trecută. [...] În acest vid (care este în acelaşi timp vidul actualului relativism al valorilor) are loc cercetarea prezentată aici. Ce anume poate servi drept busolă?“ (Jonas, *Le Principe responsabilité*, Cerf, p. 13).

Pentru prima oară în istoria omenirii, acţiunile oamenilor, considerate pînă atunci ca fiind neglijabile în privinţa efectului lor asupra naturii, pot duce la transformări nefaste ireversibile, din cauza ordinului lor de mărime incomparabil cu acela din trecut. Jonas consideră deci că responsabilitatea oamenilor faţă de generaţiile viitoare este angajată. Astfel se desprinde ideea unei responsabilităţi care nu mai este întoarsă înspre trecut sau

viitorul imediat, ci spre un viitor îndepărtat, responsabilitate ce angajează întreaga colectivitate şi nu doar individul.

Prin ştiinţa sa, omul a devenit însărcinatul cu afaceri al naturii.

5.2.2. Lévinas şi sensul chipului uman

Emmanuel Lévinas (1906–1996), gînditor evreu născut în Lituania, a obţinut cetăţenia franceză în 1930. A contribuit, printre primii, la cunoaşterea lui Husserl în Franţa. A fost profesor de filosofie la Nanterre, apoi la Sorbona. Opera sa, care uneşte strîns metafizica şi etica, e impregnată de o puternică experienţă religioasă ce îşi are izvorul în Biblie şi în Talmud.

A publicat *Totalitate şi infinit* (1961), teza sa, *Libertate dificilă* (1963), *Etică şi infinit* (1982) şi numeroase lucrări inspirate de reflecţia sa asupra Talmudului.

Lévinas a reînnoit complet perspectiva etică şi problema relaţiei cu celălalt. Care este teza lui Lévinas? Totalitatea hegeliană, sinteză a tuturor cunoştinţelor, închidere a sistemului, elimină raportul subiectiv pe care nu îl poate integra, căci el nu este sintetizabil. Dacă respingem Întregul închis, infinitul divin ne apare prin intermediul spaţiului intersubiectivităţii şi atunci pătrundem în etică. Relaţia cu infinitul se realizează prin chipul celuilalt. Dumnezeu poate fi descoperit în chipul uman. **Chipul uman este sacru** şi porunceşte : să nu ucizi. În faţa celuilalt şi a chipului său se iveşte experienţa pură a alterităţii, care se confundă cu etica, deoarece sînt răspunzător de acest altul :

> „«Să nu ucizi» este primul cuvînt al chipului. Or acesta e un ordin. Există în apariţia chipului o poruncă, de parcă un stăpîn mi-ar vorbi. Totuşi, în acelaşi timp, chipul celuilalt este despuiat : este săracul pentru care eu pot totul şi căruia îi datorez totul. Iar eu, oricine aş fi, dar în calitatea mea de «persoana întîi», sînt cel ce găseşte resurse pentru a răspunde acestui apel. [...] În chipul a cărui abordare o descriu, se produce aceeaşi depăşire a actului prin acel ceva spre care el conduce.În accesul la chip se află fără îndoială şi un acces la ideea de Dumnezeu“ (Lévinas, *Éthique et infini : Dialogues avec Philippe Nemo,* Fayard, p. 83, 86).

Astfel, în concepţia lui Lévinas, semnificaţia etică a celuilalt pare a fi primă şi decisivă.

5.2.3. Habermas şi raţiunea comunicativă

Născut în 1929 la Dusseldorf, Jürgen Habermas face studii de filosofie, dar şi de psihologie şi istorie, devine doctor în filosofie în 1954 şi începe o carieră universitară în 1959, la Frankfurt. E profesor la universitatea din Heidelberg în 1961, apoi la Frankfurt, din 1964 pînă în 1971. Din 1971 pînă în 1981 lucrează la Institutul Max Planck, lîngă München, şi predă la universităţile din Princeton, Philadelphia şi Berkeley (Statele Unite), precum şi la Frankfurt, unde revine ca titular în 1983. Filosof angajat, Habermas participă la mişcările studenţeşti din 1968.

Opera lui Habermas este considerabilă. Să citäm : *Teorie şi practică* (1963), *Teoria activităţii comunicative* (1981), *Morală şi comunicare* (1983), *Discursul filosofic al modernităţii* (1988), *Despre etica discuţiei* (1991), *Drept şi democraţie* (1992).

Întrucît formele conştiinţei şi ale subiectului sînt pe cale de a se epuiza, trebuie să evadăm din cogito-ul insular închis în sine şi să construim subiectul vorbitor, prin intermediul unui raport de intercomprehensiune : acesta e fundamentul *acţiunii comunicative* propuse de Habermas. Omul este o fiinţă a discursului, a cărui existenţă socială, departe de a fi pur şi simplu conflict sau luptă, este **comunicare reglată.** Cum se pot înţelege oamenii efectiv de-a lungul unei argumentări? Referindu-se implicit la nişte norme universale, ei invocă spontan un model cuprinzător al raţiunii, care presupune o relaţie între subiecţii socializaţi. Habermas numeşte această **raţiune intersubiectivă** *raţiune comunicativă.* Ea este facultatea de a dezvolta discursiv gîndirea în funcţie de exigenţele intersubiective legate de libera dezbatere între interlocutori responsabili : raţionalitatea este concepută ca acord şi facultate de a se orienta într-o discuţie în funcţie de anumite exigenţe de validitate :

> „Numim «raţionalitate» în primul rînd dispoziţia subiecţilor capabili de vorbire şi acţiune de a dobîndi şi utiliza o cunoaştere failibilă. Atîta timp cît conceptele fundamentale ale filosofiei conştiinţei ne constrîng a înţelege cunoaşterea exclusiv drept cunoaştere a ceva din lumea obiectivă, raţionalitatea se măsoară după felul în care subiectul izolat se orientează după conţinuturile reprezentărilor sau enunţurilor sale. Raţiunea centrată în subiect îşi găseşte etaloanele în criteriile de adevăr şi succes [...]. De îndată ce concepem

cunoaşterea ca fiind, dimpotrivă, mijlocită comunicativ, raţionalitatea se măsoară după capacitatea participanţilor responsabili la interacţiuni de a se orienta după criterii de validitate ce sînt fondate pe recunoaşterea intersubiectivă. Raţiunea comunicativă îşi găseşte etaloanele în procedurile argumentative ale respectării directe sau indirecte a pretenţiilor de adevăr propoziţional, corectitudine normativă, veracitate subiectivă şi armonie estetică" (J. Habermas, *Discursul filosofic al modernităţii*, trad. rom. de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, Bucureşti, Editura ALL, 2000, pp. 297–298).

Habermas distinge activităţile instrumentale şi strategice, finalizate prin succes şi reuşită, ale căror scopuri sînt atinse acţionînd asupra deciziilor şi motivelor partenerilor, şi **activitatea comunicativă** care corespunde unei adeziuni a partenerilor care argumentează şi au de-a face numai cu motive, cu scopul de a ajunge la o înţelegere. Întrucît orice comunicare presupune că celălalt este o persoană, comunicarea înseamnă, în viziunea lui Habermas, domnia eticii : **responsabilitate, respect faţă de celălalt,** tot atîtea postulate ale discursului argumentativ. Habermas face astfel să apară o nouă formă de imperativ : în loc de a impune, fără a fi contrazis, o maximă care să fie o lege universală, această maximă trebuie supusă tuturor participanţilor pentru a i se examina pretenţia de universalitate. Astfel, ea poate fi recunoscută de toţi ca normă universală. Habermas doreşte să scape în felul acesta de raţiunea practică kantiană, propunînd nu o lege, ci o procedură ce permite atingerea universalului.

Habermas ne conduce astfel spre o raţiune fundată pe comunicare, pe relaţiile intersubiective, vizînd regularizarea relaţiilor sociale.

5.3. Putere şi politică

Secolul XX a multiplicat cercetările asupra puterii şi a politicii. O dată cu studiile asupra dominaţiei, asupra microputerilor, asupra reţelelor puterii, acest secol elaborează o viziune nouă.

În ansamblu, puterea este analizată, în epoca noastră, ca o **relaţie.** Acest fapt nu trebuie să ne mire. Începînd din secolul al XIX-lea, relaţia se impune deja în detrimentul cunoaşterii obiectului în ştiinţele naturii. Civilizaţia noastră contemporană dezvăluie la rîndul ei o reţea de legături şi de interconexiuni. Informaţia şi comunicarea dirijează astăzi reflecţia. Ce

este puterea în zilele noastre? Un mod de a fi inerent relației sociale. Michel Foucault a ilustrat în mod deosebit acest punct de vedere asupra puterii.

5.3.1. Foucault şi strategia puterii

Michel Foucault (1926–1984), născut la Poitiers, intră la Şcoala normală superioară în 1946, predă la universitățile din Clermond–Ferrand, Tunis şi Paris. Din 1970 pînă la moarte predă la Collège de France. Opera sa a stîrnit numeroase polemici. Să citățm : *Istoria nebuniei în epoca clasică* (1961), teza sa de doctorat, *Naşterea clinicii* (1963), *Cuvintele şi lucrurile* (1966), *Arheologia cunoaşterii* (1969), *A supraveghea şi a pedepsi* (1975), *Voința de a şti* (3 volume, 1976 şi 1984).

Opera foucauldiană ne descrie mai întîi, în *Istoria nebuniei,* **rațiunea ca putere**, o rațiune care izolează nebunia în azil. În *A supraveghea şi a pedepsi* îşi fac apariția microputerile. În închisoare, apărută la sfîrşitul secolului al XVIII-lea pentru a înlocui torturile, dar şi în educație se manifestă procedurile dresării corpurilor, proceduri care sfîrşesc prin a da naştere unor microputeri, adică unor asamblări de mici şmecherii şi reglementări minuțioase, dar şi rod al unei cunoaşteri ce supune individul unei examinări, un individ devenit obiect al cunoaşterii. Astfel, puterea şi ştiința se articulează una cu alta.

Ce desemnează aşadar puterea la Foucault? Nici substanță, nici forță masivă exterioară indivizilor, puterea reprezintă o rețea complexă şi o strategie mobilă. Ea constituie un ansamblu multiplu de relații, de principii ale acțiunii, care străbate întregul corp social. Ca rețea de relații, puterea desemnează un echilibru fragil între adversari, fiecare străduindu-se să acționeze asupra posibilităților de a acționa ale celuilalt. Departe de dominație, de coerciție, de violența distructivă pe care o foloseşte, puterea creează cunoştințe şi acționează. Ideii de constrîngere şi de represiune trebuie să i se substituie aceea a unui mod de acțiune răspîndit în întregul corp social :

> „Condiția de posibilitate a puterii [...] nu trebuie căutată în existența primă a unui punct central, a unui punct unic de suveranitate de unde ar radia forme derivate şi descendente ; [...] Omniprezență a puterii : nu pentru că ar avea privilegiul să regrupeze totul sub invincibila sa unitate, ci pentru că se produce în fiecare clipă, în fiecare punct sau mai degrabă în orice relație a

unui punct cu un altul. Puterea e pretutindeni ; dar nu pentru că ar îngloba totul, ci pentru că vine de pretutindeni. Trebuie fără îndoială să fim nominaliști : puterea nu este o instituție, nici o structură, nici o anumită putere cu care unii ar fi dotați ; ea este numele dat unei situații strategice complexe într-o societate dată" (Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Gallimard, p. 122).

5.3.2. Hannah Arendt

Hannah Arendt (1906–1975), elevă a lui Heidegger şi Jaspers, a fost obligată, din cauza persecuțiilor naziste, să se exileze în Statele Unite, unde şi-a continuat cariera universitară. Dintre lucrările sale, citãm *Originile totalitarismului* (1951), *Sistemul totalitar* (1951), *Condiția omului modern* (1958), *Eichmann la Ierusalim* (1963), *Eseu despre revoluție* (1963) şi *Criza culturii* (1968).

În *Eseu despre revoluție* (1963) şi în *Criza culturii* (1968) Hannah Arendt refuză să conceapă puterea ca dominație. Puterea se deosebeşte de forță, de autoritate şi de violență ; ea este, în esență, **capacitate de creație,** aptitudine a omului de a acționa în colectivitate :

„Puterea corespunde aptitudinii omului de a acționa în mod concertat. Puterea nu este niciodată o proprietate individuală : ea aparține unui grup şi continuă să-i aparțină atîta timp cît acel grup nu e divizat. Atunci cînd declarăm că cineva se află «la putere», înțelegem prin aceasta că el a primit de la un anumit număr de persoane puterea de a acționa în numele lor" (Hannah Arendt, *Sur la violence*, în *Du mensonge à la violence*, Calmann–Lévy, p. 144).

Astfel, Hannah Arendt întîlneşte în multe privințe curentul dominant al reflecției asupra puterii în secolul XX : puterea, fenomen colectiv ce pune în mişcare întreaga societate.

Concluzie

Gîndirea contemporană s-a îndepărtat mult de ambițiile care au animat timp de secole cercetarea în Occident. Prăbuşirea rațiunii absolute, dispariția marilor sisteme hegelian şi marxist, pierderea sensului şi a valorilor fondatoare ale reflecției occidentale, dispariția ideilor de progres şi de fericire,

înflorirea unui individualism care atomizează societatea : ultima sută de ani ne-a făcut să asistăm la o **adevărată decădere a gîndirii secolelor precedente.**

Acest ocean eliberat datorită morții lui Dumnezeu şi pe care Nietzsche dorea să plutească în întîmpinarea pericolului, nu lasă să se întrevadă la orizont nici un țărm salvator. Desigur, cîțiva mari gînditori au încercat să împiedice distrugerea ideilor, dar ce puteau face în fața fluxului științei şi tehnicii care domină astăzi omenirea? Cum s-ar putea rezista mulțimii individualiste care, în numele Drepturilor omului, nu caută decît sănătatea, siguranța şi confortul?

Fără îndoială, o anumită sete de înțelepciune umană şi de spiritualitate există încă. Dar nu sîntem oare de acum înainte victimele vîrtejului nihilist?

CONCLUZIE GENERALĂ
ODISEEA RAȚIUNII

„Atunci cînd filosofia zugrăveşte ceva cenuşiu peste altceva cenuşiu, o epocă începe să moară", spunea deja Hegel. Filosofia, această creatoare a ideilor care guvernează oamenii, pare astăzi extenuată.

Urmărind firul raţiunii, s-au conturat trei perioade esenţiale. La început, filosofia e animată de setea de a cunoaşte cauzele prime, adevăratele izvoare ale universului şi ale cunoaşterii sale : *raţiunea metafizică* îndrumă reflecţia, chiar şi atunci cînd aceasta se doreşte a fi o simplă căutare a înţelepciunii. Aşa stau lucrurile pînă în secolul al XVII-lea. Atunci raţiunea începe să se transforme : apare o *raţiune empirică* ce va da naştere unei raţiuni pozitive, sub imperiul căreia trăim şi astăzi. Dar *declinul puterilor raţiunii* început la sfîrşitul secolului al XVIII-lea se amplifică pînă în zilele noastre, punînd poate sub semnul întrebării unul din fundamentele majore ale civilizaţiei noastre. Declinul raţiunii va atrage oare după sine declinul filosofiei?

1. Demiurgul raţional

Ce ne spune, de fapt, această scurtă istorie a ideilor filosofice? Că raţiunea a fost soclul pe care s-a înălţat reflecţia filosofică. Cum să înţelegem această situaţie atît de particulară? Sub multiplele înfăţişări ale unei raţiuni cînd metafizice, cînd empirice, cînd pozitive, cînd ştiinţifice, sub toate măştile ce se succed de-a lungul secolelor se manifestă în toată puterea sa voinţa omului de a înţelege lumea, de a pune stăpînire pe ea, de a-şi construi viaţa prin propriile forţe. Desigur, această raţiune cu multiple faţete nu traversează mileniile intacă. Ar fi absurd să reducem la un singur fundament o reflecţie bogată în fundamente multiple. Construită, în timpul

primelor secole, împotriva miturilor religioase, s-a eliberat ea oare complet de ele? Nu cumva a absorbit numeroase idei şi valori ale iudeo-creştinismului, atît de străin principiilor ei? Nu a fost ea combătută cu virulenţă de mari gînditori? Cu toate acestea, ea a fost şi mai este încă motorul cel mai prodigios al ideilor unei civilizaţii care, mai mult decît oricare alta, a schimbat faţa planetei. Atîta timp cît raţiunea a fost puternică, filosofia a fost şi ea puternică. Dar nu simţim oare, în zilele noastre, apariţia unei mari oboseli?

2. Regresul raţiunii

Încă din zorii timpurilor filosofice, raţiunea a apărut întotdeauna în Occident ca un absolut, considerat în perspectiva sa metafizică sau în perspectiva sa empirică. Dacă Nietzsche vede în moartea lui Dumnezeu şi, în consecinţă, a valorilor fondatoare ale lumii occidentale, un eveniment major al secolului al XIX-lea, dispariţia raţiunii absolute în secolul XX este la fel de dramatică, mai ales pentru filosofie, ale cărei specificitate şi fundament se află în raţiune : ce va deveni filosofia, atacată în însăşi rădăcinile sale? Desigur, de la Kant încoace, furtuna creştea pe măsură ce erau afirmate limitele acţiunii şi ale raţiunii : Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, mişcarea romantică sînt martorii acestui fenomen. Dar cum se poate rezista iruperii iraţionalului în lumea contemporană? Cum se poate face faţă acestei disoluţii a raţiunii absolute, raţiune susţinută de întregul univers încă din Antichitate? Ce e de făcut atunci cînd matematica, această paradigmă a raţiunii riguroase, acest ultim refugiu, cedează la rîndul său? Supravieţuiesc doar cîteva insulițe de raţiune, cu ţărmuri mişcătoare. De acum înainte raţiunea, coborîtă de pe piedestal, devine modestă şi se afirmă ca **raţiune relativă.** Raţiunea rămîne un actor puternic pe scena ideilor, însă nu mai e aceeaşi raţiune absolută ce guvernează lumea, acel suflet al universului despre care vorbea Hegel. Pradă acestui regres, certitudinile triumfale dispar : incertitudinea subminează accesul la progres, la adevărul ştiinţific, la fericire, la promisiunile Luminilor. Va rezista filosofia occidentală acestui şoc? Va fi ea capabilă să deschidă noi căi în această lume devenită acum nesigură? Tăcerea acestui sfîrşit de secol reprezintă o întrebare plină de anxistate adresată spiritului occidental. Să fie oare nihilismul, această pierdere radicală a sensului, această cufundare în

neant, destinul ultim al Occidentului? Ne îndreptăm într-adevăr spre naufragiul gîndirii?

Desigur, gîndirea a traversat cîteva deşerturi în cursul secolelor, dar cea care pare a se fi rupt astăzi este o veche alianţă : unirea omului cu lumea prin intermediul raţiunii, care a stat la baza gîndirii noastre începînd din Grecia antică, se destramă încetul cu încetul.

3. Filosofia, mereu reîncepută...

Cu toate acestea, în secolul XX, ca urmare a dezvoltării ştiinţei şi a tehnicii, raţiunea pozitivă şi ştiinţifică a pus bazele unor transformări ale civilizaţiei occidentale şi chiar mondiale, transformări ale căror efecte încep de abia acum să se facă simţite. Puterea necesară a tehnicii a făcut să iasă la lumină, în zilele noastre, noi dimensiuni ale omului şi ale lumii : capacitatea de distrugere totală sau măcar de modificare a parametrilor de echilibru necesari planetei, naşterea ideii de organizare colectivă în reţea şi nu conform unei ordini ierarhice, dar şi începutul stăpînirii viului şi creşterea rapidă a duratei vieţii. Niciodată individul, mai singur ca oricînd, nu a fost mai aproape de „pionul de pe tabla de şah" despre care vorbea Heraclit. Ce destin, rod al unor forţe acţionînd în afara controlului omului, aşteaptă omenirea?

În acest context, consecinţele descoperirilor făcute în domeniul biologiei, în special cu începere din anii 1940, se dovedesc decisive. Omul începe să surprindă în profunzime înseşi mecanismele vieţii. Pentru prima oară devine posibil să se acţioneze asupra fundamentelor viului. Perspective ameţitoare se deschid în faţa noastră : cea aflată de acum în joc nu este tocmai natura umană? Ce etică, ce morală să adoptăm, atunci cînd omul poate deveni obiectul unor experienţe şi al unor transformări radicale? Nu cumva o umbră ameninţătoare începe să se întindă asupra speciei umane înseşi? Astfel, în timp ce civilizaţia occidentală pare a se cufunda în căutarea unei fericiri călduţe, cîmpul gîndirii e invadat de noi întrebări esenţiale.

Puterilor dezlănţuite generate de raţiunea pozitivă trebuie să le opunem singurul adversar capabil să le învingă : raţiunea însăşi. „De ce"-ul, pe care raţiunea pozitivistă crezuse că l-a eliminat, va reapărea datorită necesităţii acţiunii înseşi. Cum să credem, de altfel, că putem elimina acest „**de ce**", această întrebare copilărească, încăpăţînată şi obsedantă? Raţiunea metafizică, vechea noastră tovarăşă de drum, ne-ar putea deschide noi

orizonturi. Nu este omul un animal metafizic, aşa cum afirmă Schopenhauer? Iar Nietzsche însuşi nu ne-a avertizat oare de acelaşi lucru?

> „Spuneţi că Dumnezeu se descompune în el însuşi. Dar el nu face decît să-şi lepede pielea : el se despoaie de pielea sa morală! Şi în curînd îl veţi revedea : dincolo de Bine şi de Rău." (Nietzsche, *Notes posthumes,* citat în *Ainsi parlait Zarathoustra,* trad. Bianquis, Gallimard, p. 310)

Raţiunea metafizică nu rămîne de altfel cuibărită chiar în sînul pozitivităţii raţiunii ştiinţifice? De la naşterea ştiinţei moderne în secolul al XVII-lea, nu caută omul tocmai un principiu, o ecuaţie care să permită explicarea universului? Nu este acesta unul din scopurile pe care ştiinţa contemporană a infinitezimalului îl urmăreşte cu întreaga forţă a cercetărilor şi a instrumentelor sale, transcendînd astfel recea raţiune ştiinţifică şi experimentală? Drept urmare, căutarea unei cauze prime îşi face loc în însăşi orbirea voluntară a pozitivismului, aşa cum se întîmpla pe vremea începuturilor îndepărtate ale filosofiei. Nu rămîne oare mereu prezentă acea lumină discretă a metafizicii, considerată de Descartes rădăcina cunoaşterii?

Va fi o cinste pentru filosofie să asume această configuraţie fără precedent a istoriei omului şi să scoată la lumină idei care orientează din nou destinul omenirii. Misiunea filosofiei nu s-a stins, un cîmp prodigios de reflecţie ni se oferă din nou :

> „Zarea ne pare în sfîrşit din nou liberă, chiar dacă nu este luminoasă, corăbiile noastre vor putea în sfîrşit porni iarăşi în larg, vor porni cu orice risc, orice îndrăzneală a căutătorului de cunoaştere este din nou permisă, marea, marea *noastră* se întinde iar deschisă, pentru că nicicînd n-a existat o «mare mai deschisă»" (Nietzsche, *Ştiinţa voioasă,* trad. rom. cit., p. 213).

BIBLIOGRAFIE

▲ Capitolul 1. Gîndirea orientală

ARVON Henri, *Le Bouddhisme*, PUF, «Que sais-je?»
La Bible, Ancien Testament, Le Livre de poche
Entretiens de Confucius, trad. Anne Cheng, Le Seuil, «Points»
LAO–TSEU, *Tao tê King*, Le Seuil, «Points»
RENOU Louis, *L'Hindouisme*, PUF, «Que sais-je?»

▲ Capitolul 2. Antichitatea greacă

ARISTOTE, *Organon*, Vrin ; *Les Parties des animaux*. Belles Lettres ; *La Métaphysique*, Vrin ; *Éthique à Nicomaque*, Garnier–Flammarion ; *Politique*, PUF
BOYANCÉ Pierre, Épicure, PUF
DIOGÈNE Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Garnier–Flammarion
ÉPICURE, *Doctrines et maximes*, Hermann
Les Stoïciens, Gallimard, «La Pléiade»
LUCRÈCE, *De la nature*, Belles Lettres
PLATON, *Apologie de Socrate*, Belles Lettres ; *Gorgias*, Belles Lettres ; *Le Banquet*, Belles Lettres ; *Parménide*, Belles Lettres ; *Phédon*, Belles Lettres ; *Phèdre*, Belles Lettres ; *Protagoras*, Belles Lettres ; *La République*, Belles Lettres
PLOTIN, *Ennéades*, Belles Lettres

▲ Capitolul 3. Evul Mediu

ANSELME (saint), *Proslogion*, GF-Flammarion
AUGUSTIN (saint). *Les Confessions*, Garnier ; *La Cité céleste*, Le Seuil, «Points»
JEAUNEAU Édouard, *La Philosophie médiévale*, PUF, «Que sais-je?»
La *Bible*. *Nouveau Testament*, Le Livre de Poche
THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Cerf

▲ Capitolul 4. Renaşterea

BACON Francis, *Novum Organum*, PUF
LA BOÉTIE Étienne de, *Le Discours de la servitude volontaire*, Payot
MACHIAVEL, *Le Prince*, Bordas
MONTAIGNE, *Essais*, Gallimard, «La Pléiade»

▲ Capitolul 5. Secolul al XVII-lea

DESCARTES, *Œuvres. Lettres*, Gallimard, «La Pléiade»
HOBBES, *Léviathan*, Sirey
LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Delagrave ; *La Monadologie*, Delagrave
LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Vrin ; *Traité du gouvernement civil*, GF–Flammarion
MALEBRANCHE, *Œuvres*, Gallimard, «La Pléiade»
PASCAL, *Pensées et opuscules*, Hachette
SPINOZA, *Éthique*, Garnier–Flammarion ; *Traité théologico-politique*, Garnier–Flammarion

▲ Capitolul 6. Secolul al XVIII-lea

BERKELEY, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, GF–Flammarion
CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Garnier-Flammarion
HUME, *Traité de la nature humaine*, Aubier ; *Enquête sur l'entendement humain*, Aubier

KANT, *Critique de la raison pure*, PUF, «Quadrige» ; *Critique de la raison pratique*, PUF, «Quadrige» ; *Critique de la faculté de juger*, Vrin ; *Fondements de la métaphysique des mœurs,* Delagrave ; *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Vrin
MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, GF–Flammarion
ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Bordas ; *Du Contrat social*, Garnier ; *Émile ou de l'éducation*, Garnier

▲ Capitolul 7. Secolul al XIX-lea

COMTE, Cours de philosophie positive, Garnier
FOURIER, *Œuvres complètes*, Anthropos ; *Qu' est-ce que la propriété?*, Garnier–Flammarion ; *Philosophie de la misère*, 10/18–UGE
HEGEL, *La Phénoménologie de l'esprit*, Aubier ; *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard ; *Esthétique*, PUF ; *Propédeutique philosophique*, Minuit ; *La Raison dans l'histoire*, 10/18–UGE
KIERKEGAARD, *Ou bien... ou bien*, Gallimard ; *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, Éd. de l'Orante ; *Le Concept d'angoisse*, Éd. de l'Orante
MARX, *Manifeste du parti communiste*, Éditions sociales ; *Le Capital*, Éditions sociales ; *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales ; *Contribution à la critique de l'économie politique*, Éditions sociales
NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, Le Livre de poche ; *La Volonté de puissance*, Gallimard ; *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Gallimard, «Idées» ; *Le Gai Savoir*, Gallimard, «Idées» ; *Ainsi parlait Zarathoustra*, Mercure de France ; *La Généalogie de la morale*, Gallimard, «Folio essais» ; *Par-delà le bien et le mal*, 10/18–UGE
SAINT-SIMON, *Œuvres*, Anthropos
SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, PUF
STIRNER, L'Unique et sa propriété, Pauvert
TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Garnier–Flammarion

▲ Capitolul 8. Secolul XX

ARENDT, *Le Système totalitaire*, Le Seuil, « Points » ; *La Crise de la culture*, Gallimard, «Folio essais»

BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin ; *Le Nouvel Esprit scientifique*, PUF, «Quadrige» ; *La Philosophie du non*, PUF ; *La Terre et les rêveries de la volonté*, Corti

BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF ; *L'Évolution créatrice*, PUF ; *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF

FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard ; *Les Mots et les Choses*, Gallimard ; *Surveiller et punir*, Gallimard

FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, Payot ; *Le Malaise dans la culture*, PUF ; *L'Avenir d'une illusion*, PUF ; *Moïse et le monothéisme*, Gallimard, «Idées» ; *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Payot

HABERMAS, *Le Discours philosophique de la modernité*, Gallimard ; *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard ; *Morale et communication*, Cerf

HEIDEGGER, *Être et Temps*, Gallimard ; *Lettre sur l'humanisme*, Aubier ; *Essais et conférences*. Gallimard

HUSSERL, *La Philosophie comme science rigoureuse*, PUF ; *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard ; *Idées directrice pour une phénoménologie*, Gallimard ; *Méditations cartésiennes*, Vrin

JONAS, *Le Principe responsabilité*, Cerf

KUHN, *La Structure des révolutions scientifiques*, Champs-Flammarion

LÉVINAS, *Totalité et infini*, Le Livre de poche ; *Éthique et infini*, Fayard

MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard ; *Sens et non-sens*, Nagel

POPPER, *Conjectures et réfutations*, Payot ; *L'Univers irrésolu*, Herman

SARTRE, *L'Être et le Néant*, Gallimard ; *La Nausée*, Gallimard ; *Critique de la raison dialectique*, Gallimard ; *Situations*, Gallimard ; *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel

INDICE

1. Indice de noțiuni

A

Absolut, 12, 21, 42, 46, 49, 77, 104, 106, 156, 172, 173, 181–183, 188, 198–200, 208, 225–229, 255, 267
Abstracție, 20, 97, 198, 199, 213, 214, 229
Absurd, 144, 210, 215, 218, 224
Adevăr, Adevărat, 13, 33, 35, 36, 42, 52, 60, 65, 76, 88, 104, 122, 123, 124, 143, 173, 186, 198, 213, 214, 217, 228, 231, 246, 251, 252, 258
Alienare, 201, 202
Anarhie, 48, 191, 195, 196, 205
Animal politic, 24, 56
Apatie, 59, 70
Ataraxie, 58, 60, 63–65, 70
Ateu, Ateism, 64, 90, 136, 143, 163, 216, 241, 244
Atom, Atomism, 23, 27, 28, 35, 61–64
Autonomie, 62, 83, 147, 149, 184

B

Bine, 38, 44, 47–50, 55, 71, 72, 81, 83, 101, 105, 216, 269
Bine Suveran, 45, 115, 175
Bunăstare, 145, 151, 165, 225
Bun simț, 123, 128

C

Capitalism, 180, 190
Cartezianism, 119, 120, 122
Cauzalitate, 27, 28, 52, 54, 68, 153–156, 171, 173, 174, 183, 245
Cauză, 18, 26, 52, 53, 61, 68, 99, 102, 105, 117, 125, 130, 155, 181, 182, 197, 198
– primă, 13, 55, 99, 120, 122, 153, 166, 266, 269
Celălalt (Altul), 138, 149, 184, 241, 243, 260–262
Certitudine, 76, 86, 115, 123, 124, 128, 144, 171, 182, 208, 211, 220, 224–225, 235, 252, 267
Cetate, Cetățean, 7, 10, 23, 24–26, 35, 40, 42, 47, 48, 56, 66, 79, 84–86, 129, 131, 138, 160, 169, 205
Cinism, 24, 59
Civilizație, 5–7, 10, 19, 20, 22, 45, 59, 71, 87, 93, 106, 109, 118, 135, 167, 195, 219, 224, 238, 262, 266, 267, 268
Clasă, 56, 65, 179, 190, 191, 201–203
Clinamen, 62
Cogito, 124, 125, 135, 247, 249, 261

Comunicare, 96, 137, 165, 261–262
Comunism, 49, 56, 191, 197, 201, 202, 220, 246
Concept, 32, 43, 52, 57, 58, 62–64, 70, 85, 92, 107, 108, 157, 188, 192, 203, 213, 217, 232, 246
Condiție umană, 7, 10, 12, 15, 16, 25, 120, 142, 144, 145, 209
Conștiință, 124, 126, 184, 188, 222, 236, 239–242, 248, 249–250
Contingență, 99, 130, 223, 241, 244
Contradicție, 34, 95, 101, 138, 159, 174, 187, 203, 214, 226
Contract social, 168–169
Corp (Trup), 14, 28, 43, 47, 54, 62, 63, 79, 85, 100, 121, 126, 128, 137, 217, 245, 256, 257, 263
Cosmos, 29, 53, 68, 73, 79–80, 110, 121
Credință, 25, 37, 76, 85, 92, 96, 98, 106, 109, 144, 156, 176, 213, 218, 242
Creștinism, 10, 22, 54, 66, 74–81, 88–100, 109, 110, 186, 197, 207, 213, 215
Critică, 7, 9, 102, 115, 129, 136, 139, 154, 169, 172, 176, 200, 230, 232

D

Datorie, 20, 168, 174, 175, 218, 257
Democrație, 36, 48, 179, 191, 204, 205, 220
Demonstrație, 47, 52, 97–99, 144, 184, 239
Despotism, 159, 205
Destin (Soartă), 62, 68–70, 77, 82, 131, 180, 202, 267–269
Determinism, 130, 171, 181, 185, 226, 232, 235, 242
Devenire, 23, 30–32, 42, 52, 80, 84, 150, 157, 187, 190, 202, 214, 256
Dialectică, 25, 32–34, 44, 45, 47, 49, 94–97, 187, 202, 203, 228
Discurs, 7, 10, 23, 24, 34, 35, 37, 42, 46, 51, 74, 261
Dorință, 15, 45, 46, 48, 58, 65, 70, 82, 115, 127, 193–194, 209, 210, 215, 238
Dovadă ontologică, 91
Dragoste (Iubire), 7, 21, 45–46, 73, 76, 80, 84, 111, 131, 143, 188, 257
Drept, 137, 141, 142, 158, 168, 184
Dreptate, 21, 41, 42, 47, 48, 49, 141
Drepturile omului, 141, 164, 177, 220, 225, 265
Dumnezeu, 12, 20, 21, 55, 66, 68, 76, 77, 78, 79, 83, 84, 89, 90, 91, 92, 93, 98, 99, 100, 104, 105, 122, 124–125, 129, 131, 144, 152, 153, 188, 191, 215, 237, 260, 269
– existența lui, 74, 92, 99, 105, 144, 175
– moartea lui, 217, 224, 267
– unic, 21, 74, 96
– viziune în, 132
Durată, 255, 256

E

Egalitate, 48, 128, 205, 219, 220
Empiric, Empirism, 116, 136, 137, 142, 145, 151, 156, 175, 183, 227
Epicurism, 16, 24, 58, 60–61, 66, 69, 70
Esență, 46, 58, 78, 106, 202, 249
Eternitate, 34, 43, 83, 100
Etică, Etic, 17, 20, 25, 38, 55, 58, 66, 113, 215, 258, 259, 260
Eu, 15, 54, 115, 124, 125, 155, 162, 181, 184,

191, 206, 239, 240, 243, 249, 255
Evidență, 124, 125, 151, 156
Existență, 14, 15, 43, 45, 82, 95, 144, 210, 211, 214, 236, 241, 245
Existențialism, 184, 216, 241
Experiență, 42, 82, 95, 116, 120, 140, 142, 147, 151, 153, 154, 155, 210, 211

F

Fericire, 5, 7, 25, 55, 58, 66, 80, 120, 148, 151, 166, 167, 175, 191, 195, 210, 212, 218–221, 225, 258–259, 264, 267–268
Ființare, 202, 245, 251, 252
Ființă, 14, 32, 42, 43, 55, 82, 184, 244, 245, 251, 252, 253
Filosof, A filosofa, 7, 9, 25, 26, 32, 34, 39, 45–47, 53, 90, 101, 106, 131, 200
Filosofie, 7, 10, 13, 23–25, 31, 32, 38–39, 40, 60, 76, 89, 106, 113, 115–116, 123, 131, 137, 183, 187–188, 235, 247–248
Filosofie a dorinței, 193–194
Filosofie a istoriei, 81, 84–85, 157, 189
Filosofie a naturii, 162
Filosofie pozitivă, 182, 197
Fizică, 28, 54, 61, 68, 120, 121, 123, 126, 133, 170, 172, 224, 225, 226
Fiziolog, 23, 25, 38
Finalism, 255, 256
Frumos, Frumusețe, 46, 50, 83, 101, 109, 120, 176, 235

G

Generozitate, 127

I

Idealism, 183, 190
Idee, 5, 7, 8, 9, 12–17, 21–22, 24, 27, 29, 30, 32–37, 42–45, 47, 51, 58, 66, 68, 78, 79, 80, 92, 95, 98–101, 103, 108, 110, 111, 113, 114, 115, 116–118, 124, 125, 127, 129, 131, 132, 137, 139, 140, 149–152, 155, 158, 160, 168, 181, 182, 186, 190, 191, 206, 207, 218, 229, 240, 246, 258, 259, 267
–clară și distinctă, 119, 122, 124, 128, 132
–filosofică, 7–11, 23, 73, 131, 133
–înnăscută, 125, 139
Identitate, 14, 23, 32, 33, 68, 73, 155, 157, 187, 211
Ideologie, 164, 181, 225
Imaginație, 143, 155, 228
Imperativ categoric, 174
Impresie, 153, 155
Inconștient, 135, 223, 229, 239
Indeterminism, 224, 232, 240
Individ, Individualitate, 14, 45, 58, 100, 109, 117, 131, 152, 155, 181, 184, 199, 206, 207, 214, 215, 220, 225, 242, 260, 263
Individualism, 153, 154, 191, 199, 204, 205, 220, 221, 265
Inegalitate, 167
Ineism, 124
Infinit, 26, 28, 61, 74, 99, 103, 105, 106, 125, 129, 130, 152, 187, 241, 242, 260
Inimă, 144
Intelect, 43, 52, 105, 116, 173, 188
Inteligibil, 18, 29, 50, 55, 71, 72, 106, 246
Intenționalitate, 241, 242, 249
Intersubiectivitate, 260, 261
Intuiție, 47, 124, 144, 185, 188, 246, 254–255
Irațional, 70, 137, 138, 144, 178, 187, 199, 236, 238

Istorie, 21, 22, 79, 84–85, 150–151, 157, 180, 186, 188–189, 201, 212, 213, 214, 243, 246
Iudeo–creştinism, 10, 76, 78, 80, 119, 267

Î

Îndoială, 9, 60, 124, 145, 176
Întîmplare, 28, 130
Înțelepciune, 7, 21, 31, 44, 46, 58, 62, 64, 67, 88, 115, 132, 209, 211
Înțelept, 18, 26, 31, 58, 59, 64, 69, 70, 115, 128
Înviere, 78, 80, 85, 89

J

Judecată, A judeca, 8, 60, 70, 115, 123, 169, 248
Justiție, 19, 20, 73, 158

L

Lege, 14, 28, 52, 68, 97, 123, 133, 138, 141, 151, 153, 159, 160, 169, 174, 184, 189, 198, 199, 201
Liberalism, 139, 159, 191, 192, 207
Liber arbitru, 84, 128, 131, 137
Libertate, 21, 48, 59, 62, 69, 78, 80, 83, 103, 114, 119, 128, 131, 132, 139, 140–141, 159, 167, 168, 169, 171, 174, 191, 241, 243, 256
Limbaj, 21, 24, 37, 50, 72, 95, 97, 106, 121, 137, 163, 235, 254, 255
Logică, 51, 52, 61, 94, 95, 126, 226, 227
Logos, 22, 31, 40, 73, 81
Lucru în sine, 183, 200
Lume, 14, 16, 19, 25, 28, 31, 42, 44, 45, 53, 61 67, 73, 74, 80, 89, 99, 100, 118, 121, 135, 153, 175, 183, 184, 188, 200, 212, 217, 235, 241, 243
Lumini, 66, 119, 120, 122, 127, 142, 146, 147–152, 158, 161, 165, 166, 167, 169, 176, 177, 218, 258, 267

M

Maestru (Profesor, Dascăl), 17, 35, 36, 37, 48, 86, 217
Marxism, 191, 231, 243, 246
Matematică, 29, 30, 49, 120, 123, 125, 126, 172, 182, 220, 224, 225, 226
Materialism, Materialist, 26, 27, 29, 63, 66, 137, 161, 163, 176, 203, 204, 257
Materie, 26, 54, 55, 72, 100, 125, 126, 152, 161, 162, 257
Mecanicism, 110, 126, 128, 131, 135, 137, 139, 175, 182, 198, 255, 256
Memorie, 83, 155, 255, 256, 257
Metafizică, 15, 54, 55, 68, 123, 124, 151, 153, 155, 170, 171, 172, 173, 194, 210, 217, 235, 252, 257, 269
Metodă, 15, 33, 48, 76, 87, 95, 116, 117, 119, 123, 124, 154, 182, 249, 254
Misticism, Mistică, 73, 88, 103, 104, 256, 257
Mişcare, 28, 30, 33, 55, 61, 99, 120, 125, 126, 133, 257
Mîntuire, 14, 55, 61, 76, 83, 109, 119, 120, 130, 203, 211, 224
Moarte, 14, 15, 20, 46, 63, 64, 78, 120, 132, 138, 143, 218, 252, 257
Mobilism, 30, 44
Monoteism, 12, 21, 77
Morală, 17, 38, 55, 61, 62, 66, 127, 130, 156, 171, 173, 174, 183, 184, 217, 255, 257, 268
Moralitate, 55, 65, 167, 173, 174, 183
Muncă, 89, 143, 187, 192, 201, 204, 233

N

Naturalism, 145, 162, 202, 248

Natură, 21, 22, 32, 42, 52, 61, 65, 66, 68, 80, 115, 116, 121, 122, 126, 127, 129, 130, 132, 133, 138, 140, 141, 147, 149–150, 153, 159, 162, 185, 199, 202, 252, 259, 260
Natură umană, 83, 131, 137, 138, 145, 147, 154, 174, 222, 241
Neant, 78, 80, 104, 143, 191, 207, 210, 220, 242
Necesitate, 28, 52, 62, 69, 114, 130, 131, 155, 174, 184, 189, 242
Neființă, 33, 62, 210, 241
Nemurire, Nemuritor, 20, 43, 47, 64, 78, 85, 89, 90, 100, 175, 257
Neoplatonism, 86
Nihilism, 42, 104, 197, 218, 224, 267
Nimic, 30, 32, 58, 61, 77, 89, 104, 195, 207, 210, 218
Nominalism, 75, 95, 106, 137, 264
Noumen, 173–175, 183
Număr, 23, 29–30

O

Obiectivitate, 172, 248
Obișnuință, 155, 171, 255
Obstacol epistemologic, 229
Om, 5, 17, 21, 30, 31, 37, 42, 54, 56, 69, 82, 84, 85, 107, 109, 113, 116, 118, 130, 132, 137, 138, 143, 147, 151, 152, 163, 185, 202, 210, 215, 218, 224, 225, 236, 239, 240, 241, 242, 252, 253, 257, 258, 260
Ontologie, 15, 32, 101, 246
Opinie, 8, 33, 44, 69, 124, 183
Ordine, 19, 26, 31, 67, 68, 76, 124, 130, 137, 168, 191, 224

P

Pact social, 137, 168
Panteism, 68
Pariu, 144
Pasiune, 47, 58, 11, 128, 130, 137, 189, 194
Percepție, 132, 134, 135, 140, 153, 155, 230
Persoană, 21, 77, 130, 169, 174, 175, 189, 191, 215, 248, 260, 262
Pesimism, 211, 220
Plictis, Plictiseală, 16, 143, 210–211
Politică, 17, 41, 47, 48, 49, 110, 113, 131, 136, 137, 138, 158, 159, 160, 168, 193, 204, 258
Politeism, Politeist, 20, 77, 78
Pozitivism, 176, 198, 199, 218, 224, 234, 248, 249, 269
Pragmatism, 152, 258
Primul Motor, 55, 89, 99
Principiu, 13, 14, 15, 18, 25, 26, 29, 43, 44, 72, 86, 99, 123, 125, 168, 171, 181, 184, 196, 214, 226
Producție, 192, 202
Progres, 9, 34, 145, 150, 151, 153, 167, 181, 210, 212, 220, 224, 230, 254, 258, 261, 267
Proprietate, 139, 140, 141, 167, 196, 202, 207
Psihanaliză, 227, 228, 229, 231, 238, 239, 240
Putere, 37, 40, 48, 83, 87, 89, 102, 110, 111, 113, 126, 136, 138, 141, 142, 151, 159, 168, 171, 207, 212, 217, 259

R

Rațiune, Rațional, 10, 13, 22, 25, 31, 35, 40, 55, 58, 68, 69, 70, 74, 75, 77, 79, 89, 90, 92, 99, 115, 118, 119, 124, 128, 130, 131, 132, 147, 151, 153, 159, 171, 172, 173, 183, 184, 188, 189, 190, 212, 224, 230, 235, 236, 240, 254, 257, 258, 267
Rațiune
– absolută, 224, 228, 230, 264, 267

– armonioasă, 30
– comunicativă, 261
– critică, 147, 151, 176
– divină, 132
– empirică, 136, 147, 151, 153, 267
– experimentală, 176, 269
– filosofică, 98, 183
– fizică, 226
– metafizică, 122, 136, 145, 151, 153, 163, 181, 234, 267, 269
– pozitivă, 182, 198, 220, 223, 266–268
– pozitivistă, 234, 268
– practică, 173–175, 262
– pură, 172
– relativă, 258, 267
– sintetică, 181
– speculativă, 145, 173, 175
– (şiretenie a), 189
– ştiinţifică, 116, 119, 151, 180, 181, 182, 199, 220, 225, 235, 254, 269
– tehnică, 254
– umană, 159
– universală, 39, 40, 68, 183, 247
Raţionalism, 92, 116, 133, 172, 229, 261
Raţionalitate, 10, 15, 23, 31, 35, 50, 92, 106, 183, 189, 223, 231, 241, 261
Rău, 46, 69, 81, 82, 138, 156, 167, 217
Real, 16, 21, 28, 30, 35, 42, 48, 61, 68, 70, 106, 125, 126, 140, 187, 190, 214, 230, 254
Realitate, 12, 14, 16, 18, 25, 28, 32, 37, 42, 44, 45, 54, 55, 61, 68, 82, 92, 106, 131, 132, 155, 171, 183, 189, 201, 216
Relativism, 36, 248
Religie, 10, 77, 89. 90, 129, 144, 150, 156, 157, 171, 202, 213, 215, 254, 257
Reprezentare, 8, 20, 32, 69, 70, 80, 104, 125, 174, 238
Resentiment, 217
Responsabilitate, 20, 84, 171, 190, 242, 244, 259, 260
Revelaţie, 15, 74, 76–77, 86, 87, 93, 144
Rupturi epistemologice, 228

S

Scepticism, 24, 59, 60, 115, 154, 156, 170, 176
Scientism, 182, 198, 199, 231
Scolastică, 59, 75, 87, 94–95, 239
Se, 252
Sens al istoriei, 190, 246, 258
Sensibilitate, 47, 63, 64, 124, 157, 162
Senzaţie, 36, 44, 61, 137, 152, 162, 163
Senzualism, 153, 162
Siguranţă (Securitate), 7, 131, 137, 191, 215, 218, 225, 228
Silogism, 52, 123
Sine, 14, 59, 84, 114, 131, 185, 239, 241, 142
Sinteză, 73, 80, 85, 124, 180, 187, 243, 260
Sistem, 27, 55, 108, 122, 129, 130, 158, 171, 180, 184, 186, 187, 188, 190, 196, 201, 208, 213, 214, 225, 226, 260, 264
Socialism, 191, 201–203, 218, 219, 220
Societate, 48, 56, 113, 132, 137, 138, 156, 179, 180, 184, 191, 199, 201–203, 205–206, 258
Sociologie, 152, 160, 182, 199, 258
Sofism, Sofistică, 24, 34, 37, 42
Spirit, 26, 43, 45, 77, 117, 124, 126, 128, 151, 152, 153, 155, 164–165, 188, 189, 198, 220, 228, 229, 241, 242, 249, 257
Stat, 47, 48, 49, 110, 111, 113, 136, 138, 159, 160, 189, 196, 205, 207
Stăpîn, 69, 80, 112, 113, 117, 118, 126, 127, 168, 205, 239
Stoicism, 16, 24, 58, 66–70, 114

Subiect, 37, 58, 73, 77, 101, 126, 161, 162, 169, 173–175, 183, 215, 236, 237, 239, 247–250
Subiectivitate, 37, 109, 114, 115, 213, 215, 241, 243, 244, 249
Substanță, 15, 29, 82, 130, 132, 135, 137, 241, 249
Suflet, 14, 28, 38, 43–47, 54, 58, 60, 62–65, 70, 72, 78, 82, 83, 89, 100, 104, 112, 128, 139–140, 175, 245, 255, 257
Știință, 12, 27, 30, 33, 38, 42, 44, 46, 52, 55, 61, 88, 95, 102, 122, 124, 125, 126, 127, 137, 151, 153, 154, 155, 156, 167, 171, 172, 173, 181, 182, 183, 188, 193, 203, 208, 220, 224, 228, 230, 232, 233, 249, 254, 257, 258, 269
Științe umane, 152, 182, 231, 236

T

Tehnică, 108, 118, 127, 151, 179–181, 220, 253–254, 257, 259, 268
Temporalitate, 79, 213, 252
Teologie, 37, 55, 68, 79, 89, 96, 98, 101, 103–106, 188, 198
Teorie, 27, 42, 44, 50, 51, 52, 56, 127, 133, 136, 139, 140, 150, 159, 160, 169, 171, 199, 226, 231, 252, 258, 249, 259
Timp, 21, 33, 70, 78, 82, 143, 172, 175, 182, 215, 252, 256, 257
Tiranie, 48, 112, 220
Tot (Întreg), 14, 26, 29, 30, 62, 68, 69, 130, 180, 186, 190, 260
Totalitarism, 222, 225
Totalitate, 28, 54, 68, 84, 183, 184, 199, 201, 245, 260
Travaliu (Lucrare), 7, 8, 53, 92, 102, 119, 130
Trăit, 145, 153, 213, 214, 244, 248, 254

U

Umanism, 18, 96, 107, 108–109, 118, 201–202, 203, 241, 253
Umanitate (Omenire), 17, 18, 21, 78, 85, 114, 153, 166, 174, 177, 198, 199–200, 202, 207, 218, 225, 242, 243, 269
Unic (Unicitate), 12, 14, 19, 20, 21, 32, 61, 74, 77, 101, 129, 206
Unu, 14, 32, 72, 73, 78, 88
Unitate, 19, 30, 31, 72, 77, 100, 111, 134, 175
Univers, 19, 21, 31, 52, 68, 69, 80, 108, 121, 135, 183, 186, 198, 212, 217
Utilitate, 156
Utopie, 200–201, 224

V

Vacuitate, 16, 18, 143, 210
Viață, 24, 46, 47, 54, 55, 79, 115, 126, 130, 132, 187, 209–210, 214, 215, 237, 248, 255, 256, 257
Vid, 18, 19, 28, 61, 62, 104, 143, 144, 210, 253, 259
Virtute, 17, 38, 104, 125, 128, 130, 175
Viu (Viețuitor), 14, 31, 53, 54, 69, 72, 126, 135, 150, 162, 176, 255, 268
Voință, 82, 112, 128, 133, 174, 209, 210, 211, 239, 258
– de putere, 217–219
– generală, 169
Voință-de-a-trăi, 209–211

Z

Zei, 20, 68, 73, 77, 80

2. Indice de nume

A

Abélard Pierre, 75, 93, 94–96
Aenesidemus, 60
Alain, 132,186, 240
Alembert Jean Le Rond d', 148, 153, 160, 161
Alexandru cel Mare, 24, 40, 51, 57, 59, 71, 189
Al–Fârâbî, 88
Al–Kindî, 88
Anaxagoras, 23, 26–27, 37
Anaximandru, 26, 30, 38
Anaximene, 26
Andronicos din Rhodos, 54
Antistene, 59
Arendt Hannah, 223, 259, 264
Aristotel, 24, 25, 27, 29, 34, 40, 43, 51–56, 57, 58, 61, 75, 87, 88, 89, 93, 97, 98, 99, 100, 101, 120, 121, 138, 179, 186, 226, 239, 251, 252
Arrias din Nicomedia, 67
Averroes, 75, 89–90, 100, 101
Avicenna, 88
Avraam, 85

B

Bachelard Gaston, 223, 227–230
Bacon Francis, 102, 107, 116–118, 122, 126
Bacon Roger, 75, 96, 102
Bergson Henri, 132, 223, 246, 254–257
Berkeley George, 147, 152–153
Bernard Claude, 182
Bodin Jean, 107, 113
Bruno Giordano, 108, 109
Buridan Jean, 103, 106
Buddha, 14–15

C

Calvin Jean, 109
Changeux Jean–Pierre, 257
Chateaubriand François René, 86, 181
Chrysippos, 67
Cicero, 27, 28
Cleante, 67, 68
Comte Auguste, 5, 157, 179, 182, 192, 197–200
Condillac Étienne Bonnot de, 148, 152, 153, 162–163
Condorcet Marie Jean de Caritat de, 148, 151, 153, 164–165
Confucius, 17–18
Copernic Nicolas, 108, 172, 233, 239

D

Darwin Charles, 53, 239, 256
Democrit, 23, 27–29, 61, 200
Descartes René, 9, 30, 70, 80, 92, 98, 105, 119, 120, 122–128, 129, 132, 135, 137, 139, 145, 149, 151, 176, 229, 239, 245, 247, 249, 252, 269
Diderot Denis, 148, 153, 160–162, 166
Diogene din Sinope, 59
Diotima, 45
Duns Scotus Ioan, 75, 103, 104
Durkheim Émile, 182

E

Einstein Albert, 226, 233
Engels Friedrich, 179,191, 200, 203, 206
Epictet, 67, 69
Epicur, 28, 60–62, 200
Erasmus, 109
Eros, 45–46, 50, 194
Euclid, 93

F

Feuerbach Ludwig, 200, 201
Fichte Johann Gottlieb, 132, 179, 181, 183–184, 190

Filon Evreul, 71
Foucault Michel, 220, 223, 236, 259, 263, 264
Fourier Charles, 179, 193–195
Freud Sigmund, 182, 204, 212, 223, 237–240

G

Galilei, 30, 50, 120, 121, 125, 126, 150, 172
Gaunilon, 92
Gorgias, 37
Grosseteste Robert, 102

H

Habermas Jürgen, 223, 259, 261–262
Hammurabi, 20
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 9, 10, 32, 37, 52, 92, 103, 132, 178, 179, 180, 185–190, 203, 206, 208, 213–214, 219, 223, 243, 266, 267
Heidegger Martin, 212, 216, 220, 223, 246, 250–254, 259, 264
Hélvetius Claude Adrien, 148, 163
Heraclit, 23, 29, 30–32, 35, 42, 44, 268
Herodot, 25, 79
Hobbes Thomas, 120, 136–138
d'Holbach Paul Henri, 148, 163
Hölderlin Friedrich, 46, 185
Homer, 31
Hristos, 71, 76, 77, 78, 80, 85, 109, 133
Hume David, 148, 154–157, 167, 171, 200
Husserl Edmund, 10, 223, 242, 244, 247–250

I

Iehova, 20, 21
Iisus, vezi Hristos
Ilie, 21
Isaia, 21, 78, 85

J

James William, 223, 246, 258
Jonas Hans, 223, 259–260

K

Kant Emmanuel, 42, 43, 91, 92, 142, 148, 149, 151, 152, 153, 169–176, 183, 184, 185, 200, 256, 267
Kierkegaard Søren, 50, 145, 179, 181, 190, 208, 212–216, 244, 267
Kuhn Thomas, 223, 232–234

L

La Boétie Étienne, 107, 111–112
La Mettrie Julien Offroy de, 148, 163
Lao Tseu, 18
Laplace Pierre Simon de, 181
Leibniz Wilhelm Gottfried, 120, 122, 129, 134–135, 161
Leucip, 23, 27, 28, 35, 61
Lévinas Emmanuel, 223, 250, 259, 260
Locke John, 120, 135, 139–142, 147, 151, 153, 162
Lucreţiu, 28, 53, 62–63, 66
Luther Martin, 109

M

Machiavelli Nicolo, 107, 110–111, 136, 138
Meister Eckhart Johannes, 75, 103, 104
Malebranche Nicolas, 86, 120, 127, 129, 132–133
Mallarmé Stéphane, 50
Mani, 81
Marc Aureliu, 67, 68, 70
Marcilio Ficino, 50
Marx Karl, 66, 79, 179, 191, 192, 195, 196, 200–204, 223
Merleau–Ponty Maurice, 39, 223, 236, 240, 244–246, 250
Michelet Jules, 157
Moise, 21, 71, 85
Montaigne Michel

Eyquem, 60, 70, 107, 114–116
Montesquieu Charles de Secondat, 141, 148, 153, 158–160, 166
Morin Edgar, 236
Morus Thomas, 113

N

Newton Isaac, 120, 121, 134, 151, 153, 154, 172, 226
Nietzsche Friedrich, 28, 32, 39, 59, 79. 115, 179, 183, 190, 208, 212, 216–220, 224, 238, 252, 265, 267, 269

O

Occam William de, 75, 103, 104

P

Panetus, 67
Parmenide, 23, 29, 32–33, 34
Pascal Blaise, 120, 142–145, 210
Pelagius, 83, 84
Pericle, 26, 36
Pico de la Mirandola, 109
Pitagora, 23, 29–30
Platon, 24, 25, 35, 36, 37, 38, 40, 41–51, 52, 58, 61, 78, 79, 82, 88, 95, 140, 251, 252
Plotin, 50, 72, 73, 77, 81, 87
Popper Karl, 49, 223, 227, 231–232, 235, 257
Porfir, 72
Posidonius, 67
Protagoras, 36–37, 42
Proudhon Pierre Joseph, 195–197, 200
Pyrrhon din Elea, 59, 60, 156

R

Renan Ernest, 67, 70
Rousseau Jean–Jacques, 141, 148, 150, 151, 154, 166–169

S

Saint–Simon, 179, 191–193, 197
Sartre Jean–Paul, 70, 105, 223, 236, 240–244, 249, 253
Schelling Friedrich von, 132, 179, 185, 190
Schopenhauer Arthur, 15, 16, 179, 183, 208–212, 220, 238, 267, 269
Senancour Étienne Pivert, 181
Seneca, 67, 70
Sextus Empiricus. 36, 60
Sfîntul Anselm, 74, 91–92
Sfîntul Augustin, 50, 73, 74, 81–86, 92, 157
Sfîntul Pavel, 78, 84
Sfîntul Toma de Aquino, 54, 75, 90, 96, 98–102
Socrate, 8, 9, 24, 25, 26, 27, 35, 38–40, 41, 42, 45, 46, 47, 55, 58
Spinoza Baruch, 68, 119, 129–132
Stirner Max, 179, 191, 206–207

T

Thales, 8, 23, 25, 30, 38, 80, 172
Toqueville Alexis de, 179, 181, 191, 204–206

V

Vico Gianbattista, 148, 153, 157

W

Wittgenstein Ludwig, 223, 234–235

Z

Zenon din Elea, 33–35, 44, 61
Zenon din Citium, 67
Zhuang Zhou, 18, 19

Cuprins

CUVÎNT ÎNAINTE **5**

INTRODUCERE. IDEILE FILOSOFICE **7**
1. Filosofia, travaliu critic şi exerciţiu spiritual **7**
2. Ideile filosofice **8**
3. Naşterile multiple ale ideilor filosofice **9**

Capitolul 1. GÎNDIREA ORIENTALĂ **12**
Introducere : o filosofie descentrată? **13**
1. India **13**
1.1. Veda şi Upanişadele : Âtman (Sinele), Brahman (Absolutul) 13
1.2. Buddhismul originar şi ideea de nirvâna (extincţie) 14
1.3. Evoluţia doctrinei buddhiste : ideea de vacuitate 16
1.4. Concluzie 16
2. China **17**
2.1. Confucius şi ideea de „ren" 17
2. 2. Taoiştii şi noţiunea de Cale (Tao) 18
3. Gîndirea Orientului Mijlociu şi gîndirea evreiască : Egiptul, Mesopotamia, Israel şi Biblia **19**
3.1. Egiptul : noţiunea de Maât (ordinea lumii) şi unicitatea lui Dumnezeu 19
3. 2. Mesopotamia şi avîntul justiţiei şi al dreptului 20
3. 3. Israel şi Biblia : ideea Transcendenţei Dumnezeului unic 21
Concluzie **22**

Capitolul 2. IDEILE FILOSOFICE ALE ANTICHITĂŢII GRECEŞTI **23**
Introducere : puţină istorie **24**
1. Zorii filosofiei greceşti **25**

1.1. Un principiu originar dedus din materie 25
1.1.1. Şcoala din Milet şi inventarea unui principiu originar 25
1.1.2. Anaxagoras şi ideea de spirit 26
1.1.3. Leucip şi Democrit : inventarea atomului 27
1.2. Despre principiile originare inteligibile 29
1.2.1. Pitagoreicii şi ideea de număr : totul este număr 29
1. 2. 2. Heraclit din Efes : ideea instabilităţii lucrurilor 30
1.2.3. Eleaţii : ideea de Fiinţă şi dialectica 32
1.3. Concluzie asupra presocraticilor : apariţia ideii de raţiune 35
2. Începuturile filosofiei clasice 35
2.1. Sofiştii : ideea de adevăr relativ 35
2.1.1. Nişte intelectuali moderni 35
2.1.2. Protagoras : ideea omului–măsură 36
2.1.3. Gorgias : ideea de discurs 37
2.1.4. Concluzie 37
2.2. Socrate şi ideea de ştiinţă morală 38
2.2.1. O influenţă considerabilă 38
2.2.2. Concluzie 40
3. Inventarea filosofiei ca o creaţie umană universală : secolul al IV-lea grecesc 40
4. Platon şi inventarea Ideii 41
4.1. Nostalgia acţiunii politice 41
4.2. Ideile 42
4.3. Reamintirea 43
4.4. Peştera 44
4.5. Eros 45
4.6. Moartea 46
4.7. Statul : de la dialectică la politică 47
4.8. Concluzie : ideea Binelui şi filosofia Dragostei 49
5. Aristotel şi inventarea unor noi concepte 51
5.1 Un gînditor enciclopedic 51
5.2. Ideea de logică 51
5.3. Noi instrumente conceptuale : cele patru cauze 52
5.4. Antropologia 54
5.5. Metafizica 54
5.6. Etica : dreapta măsură, fericirea... 55
5.7. Politica 56

5.8. Concluzie : inventarea cadrelor teoretice ale Occidentului 57
6. Şcolile elenistice : un nou concept, indiferenţa spirituală 57
6.1. Perioada elenistică : inventarea artei de a trăi 57
6.2. Înţelepciunea, detaşare a sufletului 58
6.3. Cinicii şi ideea de impasibilitate 59
6.4. Şcoala sceptică şi îndoiala 59
6.5. Epicur şi şcoala sa 60
6.5.1. Un contemporan al decadenţei lumii greceşti 60
6.5.2. Un vid traversat de atomi 61
6.5.3. Conceptul de clinamen, fondator al autarhiei 62
6.5.4. Sufletul, corporal şi muritor 62
6.5.5. Conceptul de ataraxie 63
6.5.6. Adevărata plăcere 65
6.5.7. Actualitatea epicurismului 66
6.6. Stoicismul şi desăvîrşirea ideii de etică 66
6.6.1. Reprezentanţi 66
6.6.2. Dumnezeu este una cu lumea 68
6.6.3. Ideea de destin 68
6.6.4. Libertatea Înţeleptului 69
6.6.5. Concluzie : un stoicism etern? 70
6.7. Concluzie asupra filosofiei elenistice : noi concepte, noi modele 70
7. Neoplatonismul şi ascensiunea spre Unu 71
7.1. Alexandria, răscruce a ideilor şi a culturii 71
7.2. Plotin şi Unul 72
Concluzie : amurgul zeilor 73

Capitolul 3. IDEILE FILOSOFICE MEDIEVALE. O MIE DE ANI DE ISTORIE A IDEILOR 74
Introducere. A se elibera de prejudecăţi : Un alt Ev Mediu 75
1. Marea cotitură : revoluţia creştină 76
1.1. Revelaţia 76
1.2. De la politeism la monoteism 77
1.3. Sfînta Treime 78
1.4. Învierea 78
1.5. Cadrul istoriei 79
1.6. Un univers dramatic 79
1.7. Libertatea, cheie a acţiunii asupra naturii 80

1.8. Concluzie : o lume nouă 80
2. Sfîntul Augustin şi filosofia istoriei 81
2.1. O mare figură a creştinismului 81
2.2. Omul, fiinţă deşartă 82
2.3. Dumnezeu se află înăuntrul nostru 83
2.4. Harul : controversa cu Pelagius 83
2.5. O filosofie a istoriei 84
2.6. Pacea spirituală, credinţa 85
2.7. Concluzie 86
3. Învierea raţiunii 87
3.1. Introducere 87
3.2. Scurtă călătorie în Spania musulmană :
Averroes şi tendinţa raţională a filosofiei islamice 87
3.2.1. Cîţiva filosofi ai Islamului 88
3.2.2. Averroes şi lumina raţiunii 88
3.3. Omul medieval, creatură a lui Dumnezeu 90
3.4. Sfîntul Anselm : Dumnezeu e mai mult decît o idee 91
3.5. Abélard şi inventarea metodei scolastice 93
3.5.1. Călătoria filosofiei din Orient în Occident 93
3.5.2. Reînnoirea instituţiilor şcolare, dialectica, logica 94
3.5.3. Abélard : conceptualizarea ; inventarea metodei scolastice 94
3.5.4. Abélard şi dialogul intercultural : un umanist 96
4. Alianţa credinţei şi a raţiunii : Toma de Aquino şi Roger Bacon 96
4.1. Circumstanţe noi : apariţia universităţilor 96
4.2. Vorbirea scolastică 97
4.3. Sfîntul Toma sau raţiunea în slujba credinţei 98
4.3.1. Doctorul angelic 98
4.3.2. A uni raţiunea filosofică şi credinţa creştină 98
4.3.3. Lumea, imagine a lui Dumnezeu 99
4.3.4. Sufletul uman : o intepretare creştină a lui Aristotel 100
4.3.5. Frumuseţea 101
4.3.6. Un filosof modern 101
4.4. Roger Bacon : critica tradiţiei 102
5. Sfîrşitul Evului Mediu : filosofie şi teologie în secolul al XIV-lea 103
5.1. Puţină istorie : prăbuşirea vechilor structuri mentale 103
5.2. Meister Eckhart : în Nimic îl găsim pe Dumnezeu 104
5.3. Ioan Duns Scotus : libertatea suverană a lui Dumnezeu 105

5.4. Nominaliştii : contra căii antice 105
Concluzie : un avînt prodigios al gîndirii şi al creaţiei 106

Capitolul 4. IDEILE FILOSOFICE ALE RENAŞTERII 107
Introducere : Renaşterea, un concept legitim? 108
1. Renaşterea, o nouă eră : umanismul 108
2. Crearea ştiinţei politice moderne 110
2.1. Machiavelli şi ideea de stat 110
2.1.1. Un Galilei al politicii 110
2.1.2. Mecanismele puterii 110
2.1.3. Ideea de stat 111
2.2. La Boétie sau voinţa de a sluji 111
2.2.1. O întrebare enigmatică 112
2.2.2. Lanţul micilor tirani 112
2.3. Jean Bodin şi noţiunea de suveranitate 113
2.4. Concluzie : modernitatea politică 113
3. Montaigne şi înţelepciunea 114
3.1. Un maestru al libertăţii : a trăi bine ; a muri bine 114
3.2. Subiectivitatea : problema eului 114
3.3. A fi înţelept 115
3.4. Concluzie : filosofia este o artă de a trăi 115
4. Ştiinţa, cheie a puterii : Francis Bacon 116
4.1. Bacon şi metoda experimentală 116
4.2. Idolii spiritului 117
4.3. Luarea în stăpînire a naturii 117
Concluzie : omul, noul fundament al ideilor 118

Capitolul 5. SECOLUL AL XVII-LEA SAU FILOSOFIA CLASICĂ 119
Introducere : o epocă a zguduirilor, dar şi a accesului la reguli 120
1. Ştiinţa şi raţiunea ştiinţifică 121
2. Cucerirea naturii 122
3. Descartes şi sistemele carteziene 122
3.1. Descartes, primul gînditor modern 122
3.1.1. „Un călăreţ francez care a avut un start atît de bun" 122
3.1.2. Metoda : ideile esenţiale 124
3.1.3. Metafizica : îndoială — cogito — Dumnezeu — ineism 124
3.1.4. Ştiinţa întinderii şi a mişcării 125
3.1.5. Finalitatea practică a cunoaşterii 126

3.1.6. Morala şi ideea de generozitate 127
3.1.7. Concluzie 128
3.2. Marile sisteme carteziene : Spinoza, Malebranche, Leibniz 129
3.2.1. Spinoza 129
3.2.2. Malebranche 132
Concluzie : ideile filosofice majore ale lui Malebranche 133
3.2.3. Leibniz 134
4. Filosofia politică : Hobbes şi Locke 136
4.1. Thomas Hobbes 136
4.1.1. Un autor greşit înţeles în timpul vieţii 136
4.1.2. O construcţie raţională a puterii politice 137
4.1.3. A aşeza ştiinţa politică pe baze materialiste 137
4.1.4. Natura umană, contradicţie iraţională 138
4.1.5. Statul, construcţie umană raţională 138
4.1.6. Concluzie 138
4.2. John Locke 139
4.2.1. Un filosof al secolului al XVIII-lea 139
4.2.2. O interpretare critică a cunoaşterii 139
4.2.3. Teoria politică 140
4.2.4. Concluzie 142
5. Pascal şi condiţia umană 142
5.1. Repere biografice 142
5.2. Ce este omul? 143
5.3. Divertismentul 143
5.4. Inima, pariul 144
5.5. Concluzie 144
Concluzie : un secol divers şi fecund 145

Capitolul 6. SECOLUL AL XVIII-LEA SAU LUMINILE 147
Introducere : un secol complex? 148
1. Ideea de Lumini 149
2. Natura 149
3. Istorie şi progres 150
4. Triumful raţiunii empirice şi critice şi al ideii de om 151
5. Berkeley, ultimul cavaler al lui Dumnezeu 152
6. Dominaţia raţiunii empirice 153
6.1. Hume 154
6.1.1. Un filosof diplomat 154

6.1.2. Un scepticism moderat 154
6.1.3. Concluzie 157
6.2. Vico şi istoria 157
6.3. Montesquieu 158
6.3.1. Montesquieu, unul dintre fondatorii gîndirii politice 158
6.3.2. Ideea de drept natural 158
6.3.3. Echilibrul celor trei puteri : Montesquieu, teoretician al statului liberal 159
6.3.4. Concluzie 160
6.4. Diderot 160
6.4.1. O curiozitate enciclopedică 160
6.4.2. Enciclopedia, sumă a cunoştinţelor din secolul al XVIII-lea 161
6.4.3. Un filosof propăvăduitor al transformismului 161
6.4.4. Concluzie : Diderot, filosof al naturii 162
6.5. Condillac 162
6. 6. Cîţiva materialişti francezi :Helvétius, La Mettrie, d'Holbach 163
6.7. Condorcet 164
6.7.1. Un om politic eroic 164
6.7.2. Progresele spiritului 164
6.7.3. Cele zece epoci ale spiritului 165
6.7.4. Concluzie : testamentul Luminilor 165
6.8. Concluzie 166
7. Rousseau, marginalul Luminilor 166
7.1. O copilărie şi o viaţă atipice 166
7.2. Jean–Jacques sau refuzul Luminilor 167
7.3. Libertatea prin drept 168
7.3.1. Dreptul : cel mai puternic nu e niciodată destul de puternic 168
7.3.2. Adevăratul contract 168
7.4. Educaţia 169
7.5. Concluzie 169
8. Desăvîrşirea raţiunii critice : Kant 169
8.1. Un gînditor universal 170
8.2. Programul kantian 170
8.3. Ce poate raţiunea? 171
8.4. Revoluţia copernicianã 172
8.5. Raţiunea practică 173
8.6. O căutare filosofică generală 175

8.7. Concluzie 176
Concluzie : un secol îndrăgostit de libertate şi de raţiune 176

Capitolul 7. SECOLUL AL XIX-LEA : FILOSOFIE, ŞTIINŢĂ, RAŢIUNE 178
Introducere : revoluţia industrială şi tehnică 179
1. Raţiunea sintetică 180
2. Istorie şi sistem 180
3. Revolta eului 181
4. Raţiunea ştiinţifică : vremea ştiinţei 181
5. Procesul raţiunii 182
6. Filosofiile post–kantiene 183
6.1. Fichte 183
6.1.1. Repere biografice 183
6.1.2. Eul în acţiune 184
6.1.3. Concluzie 184
6.2. Schelling 185
6.3. Hegel 185
6.3.1. Un mare universitar 185
6.3.2. Un sistem grandios 186
6.3.3. Filosofia, sistem dinamic 187
6.3.4. Parcursul istoric al spiritului 188
6.3.5. Istoria, manifestare a Raţiunii 188
6.3.6. Figurile Spiritului 189
6.3.7. Statul 189
6.3.8. Şiretenia raţiunii 189
6.3.9. Concluzie 190
6.4. Concluzie asupra post–kantienilor 190
7. Concepţiile sociale şi politice 190
7.1. Introducere 190
7.2. Concepţiile sociale „utopice“ 191
7.2.1. Saint–Simon 191
7.2.2. Fourier 193
7.2.3. Proudhon 195
7.3. Concepţiile sociale „ştiinţifice“ 197
7.3.1. Gîndirea lui Auguste Comte 197
7.3.2. Marx şi critica la adresa capitalului 200
7.4. Două forme ale individualismului 204

7.4.1. Tocqueville 204
7.4.2. Stirner şi Unicul 206
8. Vestitorii secolului XX : Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche 208
8.1. Introducere : amurgul idolilor? 208
8.2. Schopenhauer 208
8.2.1. Biografia 208
8.2.2. Suferința vieții 209
8.2.3. Plictis şi neant 210
8.2.4. O înțelepciune a mîntuirii 211
8.2.5. Concluzie 212
8.3. Kierkegaard 212
8.3.1. Un gînditor religios 212
8.3.2. Contra lui Hegel şi a bisericii oficiale 213
8.3.3. Contra abstracției, existența 213
8.3.4. Contra sistemului şi istoriei 214
8.3.5. Kierkegaard, gînditor al individului 214
8.3.6. Stadiile pe drumul vieții 215
8.3.7. Concluzie 216
8.4. Nietzsche 216
8.4.1. Biografie 216
8.4.2. Filosoful voinței de putere 217
8.4.3. Sfîrşitul metafizicii şi al moralei celor slabi. 217
8.4.4. Ideea nihilismului şi moartea lui Dumnezeu 218
8. 4.5. Declinul dialecticii 219
8.4.6. Concluzie 219
Concluzie : între individ şi istorie, un timp al contrastelor 220

Capitolul 8. FILOSOFIA SECOLULUI XX 222
Introducere : un naufragiu? 223
1. O Europă nihilistă 224
2. Raționea ştiințifică 225
2. 1. Introducere 225
2.2. Bachelard 227
2.2.1. O carieră originală 227
2.2.2. Filosofia spiritului ştiințific 228
2.2.3. Imaginarul 230
2.2.4. Concluzie 230
2.3. Popper 231

2.4. Kuhn 232
2.5. Un ultim efort al raţiunii pozitiviste 234
2.6. Concluzie 235
3. Iruperea iraţionalului şi a existenţei. Criza subiectului 236
3.1. Introducere 236
3.2. Freud 237
3.2.1. Un filosof–medic 237
3.2.2. Teoria inconştientului 238
3.2.3. Eul nu este stăpîn la el acasă 239
3.2.4. Concluzie 240
3.3. Sartre, existenţa şi infinita libertate 240
3.3.1. Biografie 240
3.3.2. Contingenţa 241
3.3.3. Angoasa libertăţii 242
3.3.4. Istoria 243
3.3.5. Concluzie 244
3.4. Merleau–Ponty 244
3.4.1. Un cofondator al revistei „Les Temps modernes“ 244
3.4.2. Ce este existenţa? 245
3.4.3. Istoria 246
3.4.4. Concluzie 246
4. Tentativele de refundare filosofică 246
4.1. Introducere 246
4.2. Husserl 247
4.2.1. Un gînditor în căutarea unei filosofii riguroase 247
4.2.2. Critica psihologismului şi a naturalismului 248
4.2.3. Critica pozitivismului 248
4.2.4. O adevărată ştiinţă a spiritului : Esenţele trebuie să călăuzească teoria 249
4.2.5. Accesul la „Eu gîndesc“ fondator 249
4.2.6. Intenţionalitatea 249
4.2.7. Concluzie 250
4.3. Heidegger 250
4.3.1. Heidegger şi disperarea Timpurilor moderne 250
4.3.2. Fiinţă şi fiinţare 251
4.3.3. Uitarea fiinţei 252
4.3.4. Tehnica, formă extremă a uitării fiinţei 253

4.3.5. Contra umanismului 253
4.3.6. Concluzie 253
4.4. Bergson 254
4.4.1. O carieră solitară 254
4.4.2. Intuiția, metodă filosofică 254
4.4.3. Viața interioară 256
4.4.4. Elanul vital 256
4.4.5. Închisul și deschisul 257
4.4.6. Concluzie 257
4.5. Pragmatismul lui William James 258
4.6. Concluzie 258
5. Cîteva principii pentru o nouă societate 258
5.1. Introducere 258
5.2. Cercetările etice contemporane 259
5.2.1. Jonas și etica în slujba acțiunii tehnice 259
5.2.2. Lévinas și sensul chipului uman 260
5.2.3. Habermas și rațiunea comunicativă 261
5.3. Putere și politică 262
5.3.1. Foucault și strategia puterii 263
5.3.2. Hannah Arendt 264
Concluzie 264

CONCLUZIE GENERALĂ. ODISEEA RAȚIUNII 266
1. Demiurgul rațional 266
2. Regresul rațiunii 267
3. Filosofia, mereu reîncepută... 268

BIBLIOGRAFIE 270

INDICE

Indice de noțiuni 274

Indice de nume 281

Această nouă apariție editorială AMARCORD datorată Jacquelinei Russ, **celebră autoare franceză de manuale** pentru elevii din clasele terminale de liceu şi pentru studenți, poate deveni încă de pe acum un **ghid fundamental de inițiere în filosofie** şi **istoria filosofiei** pentru elevi, studenți, profesori, de fapt pentru toți cei dornici să cunoască şi să şi-i apropie, astfel, pe marii gînditori în domeniu, de la Platon la contemporani.

Expunerea clară, densă şi care nu omite nimic esențial din dezvoltarea ideilor şi doctrinelor filosofice, perspectiva modernă, „multiculturală" asupra aventurii filosofice, adoptată de autoare, transformă publicarea cărții în româneşte, la mai puțin de doi ani de la tipărirea ei la Paris, într-un **eveniment**. Şi într-un **festin**!

„Nu ar trebui oare să oferim o imagine **plurală, descentrată, multiculturală** a aventurii filosofice, încă de la originile ei? Există filosofie în Orient? Avem numeroase repere în acest sens, din India pînă în Egipt şi Palestina, trecînd prin China. **Din punct de vedere filosofic, cercetarea nu are un centru, ci o pluralitate de nuclee. Istoricul ideilor filosofice se vede nevoit să se ocupe de lumi multiple, să exprime pluralitatea epocilor** şi să recunoască faptul că nimeni nu a descoperit filosofia în același mod în care Cristofor Columb a descoperit America..."

Jacqueline Russ

AMARCORD
editura amarcord

ISBN 973-8208-17-3